إبراهيم بن عمر السكران





دار الحضارة للنشر والتوزيع

الماجَرَيات

إبراهيم بن عمر السكران

دار الحضارة

الطبعة الثانية

١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

ⓗ دار الحضارة للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

السكران، إبراهيم عمر

الماجريات./ إبراهيم بن عمر السكران -ط٢-الرياض

١٤٣٦هـ

ص ؛ ٠٠×٠٠ سم

ردمك: ٩ -٣٥٧- ٥٠٦- ٦٠٣- ٩٧٨-

١ -مواقع التواصل الاجتماعي ٢ -الإنترنت والمجتمع أ -العنوان

ديوي ٠٠٤٦٧ ١٤٣٦/٨٣٤٤

رقم الإيداع: ١٤٣٦/٨٣٤٤

ردمك: ٩ -٣٥٧- ٥٠٦- ٦٠٣- ٩٧٨-

الطبعة الثانية

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

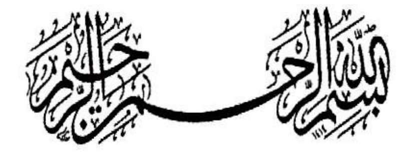
دار الحضارة للنشر والتوزيع

ص.ب ١٠٢٨٢٣ الرياض ١١٦٨٥

هـاتف: ٢٤١٦١٣٩ - ٢٤٢٢٥٢٨ فاكس: ٢٧٠٢٧١٩

فاكس: ٢٤٢٢٥٢٨ تحويلة ١٠٣

الرقم الموحد: ٩٢٠٠٠٠٩٠٨



المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مدخل

- ١ -

الحمد لله وبعد،

تناول كتابه الذي عزم علىٰ قراءته ضمن برنامجه العلمي، وتهيأ للمطالعة، وقبل أن ينهمك في القراءة خطر له أن يفتح هاتفه الذكي ليأخذ جولة خاطفة علىٰ آخر المستجدات، وفي خلده أنه لن يتجاوز عدة دقائق فقط، وبدأ ينقر الصفحات يسحبها تباعًا في شبكات التواصل، فرأىٰ الناس يتحدثون عن واقعة حدثت قريبًا، فتاقت نفسه لمعرفة تفصيل موجز عنها، أخذ يبحث قليلًا، يراوح بين المواقع والمعرّفات، فلما استوعب الحدث، شدّه التهاب التعليقات علىٰ الحدث واشتعلت عدة وسوم علىٰ أثرها، ثم تفاجأ أن الأمر تطور من التعليق والتعقيب، إلىٰ الردود ونقض كل تيار لموقف الآخر، ووقع وهو في أتون الجدل علىٰ تعليقات طريفة لبعض الظرفاء، أو ردود قاصمة لبعض الأذكياء، فأخذ يصوّر بعضها بهاتفه ويرسلها لبعض الأصدقاء والمجموعات التواصلية،

ثم بقي مترقبًا ردة فعل الأصدقاء، فجاءته بعض الردود ونشأ نقاش تواصلي داخلي آخر، ثم لم يستفق إلا علىٰ صوت المؤذن يفجؤه وقد حضر وقت الصلاة الأخرىٰ وهو لم يغادر الصفحة الأول من كتابه الذي كان قد عزم علىٰ قطع شوط في مطالعته ..

هذه لقطة مكثفة وحزينة .. مقتطعة من شريط طالب علم قدّر الله عليه أن يعيش لحظة التكوين العلمي في عصر ثورة نظم الاتصالات وشبكات التواصل ..

ولا أحب أن أمثّل أمام القارئ قصة مناقبية .. بل كاتب هذه الأسطر كان لديه مهام علمية وعملية اصطدم بوقت تسليمها قد أزف واضطر للتأجيل .. فلما تفكر في نفسه رأىٰ جزءًا من الأسباب يقع خلف الاختلاس الشبكي لوقته دون أن يشعر .. فقرر أن يدرس هذه الإشكالية، من خلال النصوص وتحليلات العلماء، وما كشفته الدراسات المعاصرة لهذه المعضلة، واستعادة الدافعية بمعايشة الخبرات العلمية والتجارب العملية في العصر الحديث ..

والحقيقة أن الأمر أكبر مما كنت أتصور .. فلم يعد مقصورًا علىٰ شكوىٰ الشاب حديث العهد بطلب العلم والقراءة .. بل باتت الشكوىٰ من الخاصة من المشتغلين بالعلم والدعوة .. وقد بثّ لي بعض الأصفياء تباريح عن مثل هذه الشكوىٰ تتفطّر لها أكباد المعرفة .. فبعض طلاب العلم يقول إنه تأخر عن إنجاز رسالته الأكاديمية بسبب انهماكه في شبكات التواصل وأنه وقع في مأزق مع القسم ويحتاج للتأجيل والتوسلات والشفاعات .. وآخر يذكر

أنه لم يستطع التوازن فاضطر لحذف حسابه مرارًا .. وآخر يذكر أنه لم يستطع كبح نفسه عن الدخول للشبكة عبر هاتفه الذكي فاضطر لإلقائه وشراء جهاز تقليدي لا يتيح خدمة الاتصال بشبكة الانترنت .. وآخر ذكر لي أنه بات يتصفح صامتًا ويتحاشىٰ التعليق في شبكات التواصل حياءً من الناس أن يستشعروا غرقه في دوامة هذه الشبكات وهم يظنونه قامة علمية جادّة ..

بل من أعجب ما وقفت عليه حادثة باح بها الفقيه الواعظ د. محمد المختار الشنقيطي .. وهي قصة لها دلالات تهز الوعي .. فالشيخ الشنقيطي معروف بابتعاده عن الدخول في قضايا الشأن العام الساخنة، وانكبابه علىٰ تدريس الفقه ومحاضرات المواعظ الإيمانية .. وقد تواتر النقل عن تنسكه وانجماعه، وانقباضه عن مسائل الجدل العامة، نحسبه والله حسيبه .. وفي أثناء محاضرة له سأله شاب سؤالًا يفور بالحرقة من معاناته من شبكات التواصل .. حيث يقول السائل:

(فضيلة الشيخ، ابتُليت مثل غيري في هذه الأيام بكثرة تتبع الأخبار والأحداث، وإدمان برامج التواصل الاجتماعي، مما يؤثر علىٰ علاقتي بالقرآن، وله كثير من السلبيات، لدرجة أنني أدعو الله في سجودي أن يصرف الله قلبي عن هذه الملهيات، وأتركها أحيانًا ثم أعود، دلوني علىٰ الحل جزاكم الله خيرًا).

ولن تخطئ عينك أخي القارئ حرارة الألم في شكوىٰ هذا السائل بسبب انفلات مقود التوازن منه، حتىٰ أنه بات يتضرع لله

في سجوده بأن يخلصه من هذه المعاناة، ثم يحكي عن نفسه أنه يتخلص ثم يعود، ويريد حلًّا نهائيًا لمعاناته.

فأجاب الشيخ الشنقيطي جوابًا مطولًا مؤصلًا علميًا، ففصّل ولم يجب بجواب عام، بل ميّز في أحوال وأقسام الناس في التعامل مع هذه الشبكات، وبيّن الحال المحمود والمذموم ..

وليس هذا كله هو الذي شدّني، بل الذي باغتني وأنا أستمع، وهجمت علي من واردات الذهول ما يعلم الله مداها، أن الشيخ صارح مستمعيه بواقعةٍ يتيمةٍ حدثت له شخصيًا، وهو المنصرف المنقبض عن هذه الأمور أصلًا، يقول الشيخ:

(والله هذه الوسائل أمرها عجيب، جلست مرة من المرات علىٰ ما يسمىٰ بتويتر، واسمه في النفس منه شيء، وفعلًا جلست بعد صلاة العشاء لأول مرة، حتىٰ فوجئت بالسَّحَر، ذهب علي وردي من الليل، مصيبة عظيمة، ما تشعر بشيء، ما تشعر، ومن يعرف هذه الأشياء يعرف هذا ..)[1].

أوقفت الاستماع .. وأعدت المقطع مرارًا .. وبقيت مندهشًا .. يا الله .. هذا الشنقيطي المعرض عن ما يخوض الناس فيه والمنشغل بشرح المتون الفقهية والإيمانيات يقول هذا عن نفسه في ليلة يتيمة واحدة؟! فكيف بأمم من الشباب صرعىٰ

---

(١) جزء من محاضرة مسجلة علىٰ شبكة الانترنت:

(https://www.youtube.com/watch?v=GAkPWt39rKc)

علىٰ جنبتي شبكات التواصل في السنوات الذهبية للتحصيل العلمي؟!

حسنًا، هذا طبعًا فيما يتعلق بإشكالية انفلات التوازن في استثمار خيرات هذه الشبكات، وهذه الشبكات لها محتوىٰ مختلف متعدد سنشير له لاحقًا، لكن أحد هذه المحتويات كان له وزن في التأثير لفت انتباهي، وهو ظاهرة الاستغراق في الأنباء السياسية.

- ٢ -

دعني أكشف لك منذ البدء عن هذه الحالة النبئية التي شهدتها وكانت الدافع الأساس للتأمل والمقارنة، ثم كتابة هذه الدراسة، ذلك أنّي كنت أطالع بكل ابتهاج مشهد مجموعات من الشباب كانت منكبّة علىٰ العلم والدعوة وتستثمر وقتها بجدية وأعاتب نفسي أن ليتني كنت مثلهم، ثم إن كثيرًا منهم أقبل علىٰ متابعة الأخبار السياسية والنشرات المتتابعة والأحداث اليومية، ثم زاد الاهتمام أيضًا فصارت الاجتماعات تدور حول مستجدات الأحداث اليومية، ثم زاد الاهتمام حتىٰ صارت عينه لا ترتفع عن هاتفه الذكي يتابع شبكات التواصل وآخر تطورات الأحداث، وتعليق مختلف الأطياف عليها، حتىٰ أصبح جوهر نشاطه اليومي يلوب بين تتبع الأخبار في مصادرها، ثم متابعة التعليق عليها ومناقشتها.

حسنًا .. ما الذي ترتّب علىٰ هذه الصورة الجديدة؟ ترتب عليها أمران متقابلان، فمن جهة تدهورت الشهية العلمية والدعوية لدىٰ هذه الشريحة، وأصبح يستثقل القراءة الجادة، والبحوث طويلة

الأجل، والصبر علىٰ الدروس ومجالس العلم، بل حتىٰ القراءات الثقافية الجادة أصبح يملّ منها، ويستملح فقط متابعة الأحداث السياسية والوقائع اليومية والمهاترات الفكرية ومشاغبات القضايا الصغيرة، ثم متابعة التعليق علىٰ هذه الأحداث في شبكات التواصل، وما موقف كل تيار من هذا الحدث، وكيف علق وعقّب كل رمز مشهور علىٰ الحدث، ورصد ومقارنة ذلك في كل حدث تقريبًا.

هذا من جهة، لكن من جهة أخرىٰ: صرت أرىٰ في هذه الشريحة نمو الوعي بالواقع وتطور لغته السياسية، والواحد منهم لديه مخزون واضح من تفاصيل الأحداث يستثمره في البرهنة أثناء مناقشاته.

فكنت أقارن كثيرًا وأتساءل: هل هذا الذي يجري صحيح وهي خبرات ممتازة يكتسبها طالب العلم؟ أم هذا الذي يجري خطأ وهو انقلاب لا واعي في المهمة الأساسية وتبادل مواقع بين الهامش والمتن؟

تارةً أتأمل في الأثر السلبي لهذا الانهماك السياسي علىٰ التكوين العلمي للشاب، إذ يلمس المراقب تصدع الجَلَد والدأب السابق، وضعف الصبر علىٰ مطالعة كتاب أو حفظ متن أو حضور درس، بل حتىٰ التحرق للدعوة والتربية وإلقاء الكلمات النافعة لم تعد قضية تمثل هاجسًا كالسابق، وظهر الأثر واضحًا في تعطل

البناء العلمي، وبدا كأنه توقف عند زمن معين، حتىٰ يشعر القريب من بعض هؤلاء أن التمويل العلمي توقف عند لحظة معينة وصار يصرف من الرصيد السابق، فلم تعد تلمس في مجلسه جديدًا معرفيًا يعكس الاستمرار في التغذية العلمية، والمجالس غالبًا تفضح الخطط العلمية للشخص لأنه يظهر في حديثه أثر آخر المقروءات والمحفوظات.

وتارةً أخرىٰ أرىٰ حداثة اللغة السياسية في خطاب مثل هذه الشريحة وكمية البيانات الحَدَثيّة التي يتسلّحون بها أثناء مناقشاتهم؛ فأشعر أن هذا مكتسب جيد لطالب العلم.

وهذه الحالة تتصاعد مع سخونة الأحداث والوقائع التي تتسابق الشبكات والفضائيات علىٰ ضخها، وبدأت أشاهد عددًا من المتميزين في العلم الشرعي والثقافة الجادّة ينكمش شغفهم ببحث العلم وبثّه وتبليغه، وتشعر بأن ثمة ضيفًا خفيًا يزاحم برامجهم العلمية في غور منازلهم.

مكثت زمنًا أتأمل هذه الإشكالية، وطرحت في عدة مجالس آثارها المحتملة، وخصوصًا آثارها علىٰ الكوادر العلمية والإصلاحية للمجتمع المسلم، ولا سيما أننا أمام متغيرات عالمية هائلة في الضغط علىٰ الأصول الإسلامية في التصور والقيم والسلوك بما يعقّد مسألة البناء المجتمعي، والذخيرة الحقيقية أمام هذه المتغيرات الضاغطة هي العلم والإيمان.

- ٣ -

تقصّي الأنباء اليومية المتدفّقة وجدل الناس حولها، وتعقُّب مسلسل الشطحات العقدية والشذوذات الفقهية والتقليعات الفكرية التي تتناسل علىٰ شبكات التواصل، والانجرار إلىٰ مطاردة المهاترات الفكرية والقضايا الصغيرة وتواصل التحديق في ترقُّب مماحكاتها ومغايظاتها المتبادلة، والدوران اللاواعي في مثل هذه الدوامة، وخصوصًا عبر الهواتف الذكيّة اللصيقة، يفضي بالمرء إلىٰ الانفصال التدريجي عن روح العمل والتنفيذ والإنتاج، والشعور بأن المشاهدة والتعليق هي الحالة الطبيعية التي يعيشها طالب العلم والمصلح.

لم تعد القضية قضية تبديد الزمن فقط، بل تكشّف سقمٌ جديد أشد تعقيدًا، ذلك أن هذه الحالة المشار لها، النابعة عن اضطراب التوازن في التصفح الشبكي؛ تنتهي تدريجيًا إلىٰ انحلال الدافعية وهبوط العزيمة، ومما يساعد بصورة رئيسة في تعزيز هذا الركون والإخلاد والاستنامة للواقع قلة الاتصال الممازج للمشروعات

العلمية والعملية، أو بتعبير أدق: بُعد العهد بالتجارب العلمية والثقافية والإصلاحية، ذلك أن ترامي المسافة بين المرء والمُنتِجين يوفر بيئة جيدة لاستمرار الإغفاء، بينما البيئة المستعرة بصخب الفاعلين تطرد النعاس وتلهب الحيوية وتحيي الدافعية . .

ومن جهة أخرىٰ فإن إدمان متابعة الوقائع والأحداث والمجادلات الشبكية المتوالية يصوغ نمطًا من «التفكير الأفقي» لا يبصر إلا الغلاف والقشرة الخارجية من المتغيّرات، ولا يعرف إلا المُنتَج النهائي من التصورات الذي يقدم للمستهلك العام، لأنه بكل اختصار غادر معامل الإنتاج إلىٰ رفوف التسوق، وبالتالي فلا يمكن ترميم هذا النمط واستصلاحه إلا بإعادته للعيش التأهيلي في «عالم الإنتاج» وملامسة تفاصيله وصعوباته ومكابداته، وعالم الإنتاج هو الخبرات العلمية والتجارب الإصلاحية.

لقد كنت، وما زلت، شديد القناعة أن من أعظم ما يداوي الاستنامة للواقع والتفكير الأفقي معايشة تجارب المُنجِزين في العلم والثقافة والإصلاح، ومخالطة تفاصيل كدحهم ومكابداتهم، بل كم من رمز حاضرٍ اليوم في إعلام الثقافة والتغيير نتوهم أننا نعرفه، والواقع أن معرفتنا به غير دقيقة البتة، ولا تتجاوز القشرة الخارجية، وأرجو أن تكون النماذج المطروحة في الفصل الثالث من هذه الدراسة تبرهن جزءًا من هذه الفرضية.

وبسبب ذلك أدركت أن المهمة في معالجة هذا الموضوع مُركّبة، فنحن بحاجة لشخصيات علمية وفكرية ودعوية يكون لها

موقف مفصل مُدوّن تجاه إشكالية الانهماك المفرط في متابعة الأحداث، بحيث يمكن اعتباره «نموذجًا فكريًا»، وفي ذات الوقت نحن مفتقرون إلىٰ معايشة جزء من تجارب هؤلاء لنستثمره في مداواة أسقام الدافعية التي ولّدها الاستغراق في الماجَرَيات، ولكي نتصور موقف كل شخصية من المسألة محل البحث بشكل دقيق، ولأجل هذا الغرض فقد جعلت الفصل الثالث يدور حول شخصيات علمية وفكرية ودعوية، وكل نموذج منها يدور التعاطي معه علىٰ قسمين، القسم الأول لمحيط النموذج بحيث نسعىٰ لأن نعيش فيه أيام تلك التجربة ومثابراتها ومقاساتها وخبراتها، كما نستلهم هذه الأيام من أجل «مدخل تاريخي» لفهم مرامي ومغزىٰ النموذج المفهومي الذي تطرحه هذه الشخصية. وأما القسم الثاني من كل شخصية فهو عن مكونات النموذج بحيث نحاول جمع عناصره من خلال نصوص الشخصية محل الدراسة ونقرأه علىٰ ضوء ما بيدنا من معطيات تاريخية سبق أن درسناها، لنوفر فهما أفضل وأدق قدر الإمكان.

وسأحاول في هذه الورقة أن أستعرض أولًا الحدود الحاكمة لهذه الدراسة ومغزاها، ثم سنتعرض سويًا لمنزلة الماجَرَيات في تصور علماء المسلمين، ثم سننتقل بعد ذلك إلىٰ الماجَرَيات الشبكية والدراسات الحديثة حولها وعلائق طالب العلم بها، وأما الماجَرَيات السياسية فسنحاول فهمها من خلال دراسة نماذج علمية

وفكرية جادّة ومنتِجة كان لها موقف من هذه الإشكالية كما سبقت الإشارة لذلك.

وأسأل الله أن يجزل المثوبة للأصدقاء الذين عرضت عليهم مسوّدة الدراسة فنبّهوني لتنقيحات وتصويبات ما كنت لأتنبه لها لولا فضل الله ثم كريم مراجعتهم.

أبو عمر

الرياض - خواتيم رجب لعام ١٤٣٦هـ

iosakran@gmail

التمييزات الحاكمة

قبل أن نستعرض مناقشة الماجَرَيات الشبكية والماجَرَيات السياسية فإننا نفتقر أولًا إلىٰ أن نعيّن حدود المعالجة وارتفاع سقفها، فإن أساس دراستنا هذه هي نقد لظاهرة «مغالاة وإفراط في أصل صحيح مطلوب»، ولا أحصي كم رأيت من ينتقد ظاهرة «مغالاة وإفراط في أصل صحيح مطلوب» فيسبق إلىٰ ذهن رهط من القراء أن المقصود استئصال الأصل الصحيح المطلوب من محتِده واجتثاثه من جذوره، لا تشذيب القدر المشتط المتجاوز فقط، وليس من الضروري أن يكون هذا بسبب خطأ في فهم القارئ، بل كثيرًا ما يكون الملوم هو الكاتب نفسه الذي استعمل تعابير خطابية مفتوحة حتىٰ أنه يعسر التكهن أصلًا بحافة مغزاه.

ولذلك لا أكتم القارئ أن أكثر شعور كان يعتريني بقلق أثناء تقييد فصول وفقرات هذه الدراسة هو خشية توهم بعض القراء أن المراد جزّ الشجرة لا تقليم الغصن الناشز منها، ولذلك بات من

المحتم أن نعقد فصلًا واضحًا لنرسم فيه علىٰ خريطة البحث حدود حِراكنا، ونغرز الحواجز والقواطع التي تصون الاحتمالات الدلالية أن تروغ خارج حيز التنقيب، والذي ظهر لي أننا يمكن أن نعيّن حدود المراد والمقصود والمغزىٰ في هذه الدراسة عبر توظيف خمسة تمييزات، وهي: (التمييز بين فقه الواقع والغرق في الواقع)، و(التمييز بين المتابعة المتفرجة والمتابعة المنتجة)، و(التمييز بين المتابعة زمن التحصيل والمتابعة زمن العطاء)، و(التمييز بين توظيف الآلة والارتهان للآلة)، و(التمييز بين فصل السياسة ومرتبة السياسة)، وسأحاول إيضاحها في الفقرات التالية.

١- التمييز بين فقه الواقع والغرق في الواقع:

من أسس التفكير التي ركّبها الله ﷻ في العقل البشري أن الإنسان لا يمكن أن يعالج أمرًا وهو لم يتصوره، هذا أمر يدركه أي إنسان مهما كانت خلفيته الدينية والثقافية، وقد أكدت هذا المبدأ العقلي نصوص الوحي، وهذه القضية بالرغم من بدهيتها التي يستغرب المرء من مجرد إثارتها أصلًا، إلا أنها تغيب في كثير من الأحيان لدواعٍ شتىٰ.

هذه القضية يلخصها أهل العلم في مبدأ شهير وهو «الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره»، وقد عبّر بعض أهل العلم عن بعض تطبيقاتها بمصطلح «فقه الواقع»، وأهل العلم يستخدمون هذا المصطلح في باب الحكم وفي باب الفتوىٰ، كما ذكر أبو المعالي

الجويني (ت٤٧٨هـ) في الغياثي اشتراط «فهم الواقعة» للحكم[1]، ثم ذكر شمس الدين ابن القيم (ت ٧٥١هـ) في إعلام الموقعين أنه لا يمكن الفتوىٰ والحكم إلا بنوعين الأول «فهم الواقع والفقه فيه» والثاني «فهم حكم الله»، ثم قال (**فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلىٰ معرفة حكم الله ورسوله**)[2]، وذكر أن هذين نوعين من الفقه فقال (**فهاهنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس**)[3]، ففهم الواقع وأحوال الناس نوع من الفقه، كما أن معرفة القواعد الشرعية الكلية نوع من الفقه، ويتركب من هذين الفقهين التنزيل الصحيح للقواعد الشرعية علىٰ الواقع.

وهذه التأصيلات السابقة وإن وردت في موضع خاص وهو باب الحكم وباب الفتوىٰ، إلا أن معناها عام لأنه معنىً معقول متفرع عن أصل كلي لا يخالف فيه أحد من أهل العلم، وإنما شجر بعض السجال المعاصر حول مصطلح «فقه الواقع» لمُحرِّكات أخرىٰ لا صلة لها بعلمية هذا المفهوم، وإنما لتوهم بعض نقاده أن

---

(١) الجويني، **الغياثي**، تحقيق عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، (ص: ٣٠٠-٣٠١).

(٢) ابن القَيم، **إعلام الموقّعين**، تحقيق رائد أبي علفة، دار طيبة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، (ص: ٦٦).

(٣) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، تحقيق نايف الحمد، طبعة المجمع، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ، (ص: ١/ ٧).

هذا المصطلح أداة يتوصل بها بعضهم لخيارات سياسية اجتهادية خاصة، والعالم المحقق لا يناوئ المعاني والاصطلاحات الإسلامية الصحيحة لأجل ظنه أن مخالفه يتوسل بها لخيار اجتهادي له، فإن هذا نظير من يثلب علم «مقاصد الشريعة» لأن بعض الحداثيين يتذرع به للبرلة بعض الأحكام الشرعية، أو من يتوجس من علم «أسباب النزول» لأن بعض الحداثيين سعىٰ لتوظيفه للقول بـ«تاريخية» الأحكام الشرعية، وأشباه هذه المواقف كثيرة، وهي أحد تطبيقات «فرض المسألة الخاطئة علىٰ الدليل الصحيح في ذاته» وهي أحد المراتب الأربع في تقسيم العلم إلىٰ «مسائل ودلائل»، وسيأتي لها مزيد توضيح بإذن الله.

والعالم اليوم تلهث به المتغيرات المتلاحقة، والمجتمعات المسلمة بكيفية خاصة تمر تركيبتها الثقافية والقيمية بتنقلات وانعطافات متسارعة، ومن يطمح للنهضة بأمته والقيام بمشروعات علمية وإصلاحية تبيّض وجهه عند ربه؛ فسيتعذر عليه ذلك البتة دون «فقه الواقع» بأن يتصور كيف تشكّل الوعي المعاصر؟ وماهي موارده الفكرية؟ وكيف تتحول محرِّكات قناعاته؟ وما محتوىٰ معجمه اللغوي التداولي بالمعنىٰ العام لمصطلح اللغة، ولذلك فإن علماءنا المؤثرين -تغمدهم الله برحمته- الذين مازالت ذكراهم عبقة في نفوسنا كانوا في غاية القرب والتّماسّ والمخالطة للناس ومعرفة احتياجاتهم ونمط تفكيرهم، فأثمرت جهودهم وبارك الله في عملهم.

ومن يميل للانكفاء والغياب عن «فقه الواقع» فهذا له بواعث مختلفة جدًا، فقد يكون ذا تكوين روحاني لا يطيق صخب الواقع، وقد يكون مستغرقًا في علم نظري بميول ومتعة ذاتية حتىٰ تجده منصرفًا عن التزامات شؤونه الشخصية فضلًا عن تتبع قضايا الشأن العام، وقد يكون غير مقتنع أصلًا بجدوىٰ «فقه الواقع» وله اجتهاد في أن غيره من العلوم أنفع منه أو أن هذا ليس هو التوقيت المناسب لفقه الواقع، وقد يكون المناوئ لفقه الواقع ليس لدافع نفسي ولا علمي وإنما قد يكون من اتجاه الغلو السلطاني الذي يرىٰ أن هناك علاقة عكسية بين فقه الواقع والطاعة الكسروية، وقد يكون لبواعث أخرىٰ.

ولكن هل هذا كل شيء؟ هل القضية هي بهذا الإطلاق فقط وهو أننا يجب أن نهتم بفقه الواقع لنتمكن من إصلاحه؟ أم أن ثمة إشكاليات أخرىٰ؟ الحقيقة أن كثيرًا ممن اقتنع بضرورة «فقه الواقع» في العلم والإصلاح، تحول لا شعوريًا إلىٰ الغطس في الماجَرَيات والانغماس في دوامة الأحداث والوقائع حتىٰ تجاوز القدر المطلوب، وخصوصًا عبر الأدوات الشبكية المعاصرة، والأحداث والوقائع السياسية، والجدل والمهاترات الفكرية والقضايا الصغيرة، فخرج عن «فقه الواقع» إلىٰ «الغرق في وحل الواقع»، وهذه الدراسة ستحاول تحليل ومناقشة هذا القدر الزائد بإذن الله.

٢- التمييز بين المتابعة المُتفرِّجة والمتابعة المُنتِجة:

يقتنع كثير من المعنيين بالعلم والإصلاح بأهمية متابعة الواقع

السياسي والفكري، ومن خلال متابعة واستيعاب وتصور بنية الوعي الاجتماعي ومكونات وحدود التغيير تؤثر هذه المتابعة للواقع بصورة مدهشة في زيادة الإنتاج كمًا، وفي زيادة «فعالية» الإنتاج كيفًا، وكل هذه مظاهر إيجابية مشرقة ومبهجة، وهذا ما يمكن تسميته «المتابعة المنتجة».

ولكن ليست الأمور بهذا المسار السعيد دومًا، فثمة قطاع واسع للأسف ممن يتابع الواقع الفكري والسياسي، وبمقصود نبيل وحسن، لا تتمخض متابعتهم عن إنتاج لا كمًا ولا كيفًا، بل يتحول لكائن متفرج مراقب، منخرط في سلسلة الماجَرَيات الفكرية والسياسية، ويتصرم عمره في هذا المشهد الحزين، وهذا ما يمكن تسميته «المتابعة المتفرجة». ومن أسباب عدم وعيه بهذه الإشكالية هو توهمه أنه يتابع ويلاحق الماجَرَيات الفكرية والسياسية لأهمية الوعي بالواقع حتىٰ يستطيع الإنسان التأثير فيه، ولكن الذي يجري فعليًا أن الأمر مجرد مراقبة وتفرج من مدرجات الجماهير السلبية، وهذه «المتابعة المتفرجة» ستكون جزءًا من عينات البحث في هذه الرسالة.

٣- التمييز بين المتابعة زمن التحصيل والمتابعة زمن العطاء:

متابعة الواقع الفكري والسياسي ليست معطىٰ مصمتًا ذا درجة واحدة، بل هو عمل يتفاوت قدره بحسب المرحلة العمرية، أو -بشكل أدق- بحسب المرحلة الدعوية والإصلاحية للمُتابع، فالشاب الذي

في السنوات الذهبية للتحصيل العلمي يفترض أن يكون انكبابه وتركيزه الأساس علىٰ استثمار هذه اللحظات التي تشكل ثروة ثمينة لا تتكرر، لا من حيث القوة البدنية وقلة الموانع الصحية، ولا من حيث صفاء الذهن وقلة الأعباء الاجتماعية، ولا من حيث النشاط النفسي وفوران الهمة، بما يعني أن زهرة وقته في هذه المرحلة الذهبية تكون للتحصيل العلمي والتزكية الإيمانية، وأما فضول وقته وهوامشه فيطلع فيها علىٰ مجملات الواقع الفكري والسياسي دون تتبع التفاصيل. وأما إذا تجاوز المرء مرحلة التحصيل العلمي وبدأت مرحلة العطاء والنشر والبث فيزيد من قدر متابعة الواقع بما يحقق أغراضه اتجاهًا وكمًا وكيفًا.

والشطر الأكبر من هموم هذه الدراسة موجّهة للشاب في المرحلة الذهبية للتحصيل العلمي.

٤- التمييز بين توظيف الآلة والارتهان للآلة:

من أكثر الظواهر الإيجابية إدهاشًا اليوم تلك الثلة من المبدعين الذين اهتبلوا فرص النشر التي وفرتها ثورة نظم الاتصالات الحديثة، الشبكية والفضائية، وأخذوا يوظّفونها في بث الأمور النافعة للناس في دينهم ودنياهم، وبصيغ شعبية مبسطة، يبثون الإيمان وتدبر القرآن ومسائل الفقه التي يكثر سؤال الناس عنها والوعي الحقوقي وشعور الجسد الواحد بجراحات المسلمين والمعلومات الطبية والتقنية والتنموية الجديدة ونحوها.

ولكن ليس هذا كل شيء أيضًا، فهناك شريحة واسعة ممن دخلت هذا القطاع النشري بهذا المقصد النبيل لكن السفينة لم تنشر أشرعتها باتجاه الشاطئ، فتحولوا من مُنتِجين يوظّفون الآلة إلىٰ مُستتبَعين تخرطهم الآلة في ماجرياتها، وتحولوا من مُنتِجين لأشرف ما يكون في هذه الوسائل من العلم والإيمان، إلىٰ متلقين مستهلِكين لأدنىٰ ما تُنتِجه هذه الشبكات من المهاترات الفكرية والشائعات السياسية، ونحن في هذه الدراسة نحاول فهم وتفكيك هذا النوع الثاني وهو الارتهان للآلة والاستتباع لها وضمور نفسية البدايات المُنتِجة.

٥- التمييز بين فصل السياسة ومرتبة السياسة:

ما هي منزلة السياسة في سلم المطالب؟ وما موقعها ضمن جدول الاهتمامات؟ من تدبر الواقع ربما يلاحظ أن هناك طريقين مفترقين رئيسيين، هما طريق فصل السياسة عن الدين، وطريق وصل السياسة بالدين، فأما الطريق الثاني -طريق وصل السياسة بالدين- فيتفرع إلىٰ ثلاثة دروب فرعية، يمكن تسميتها السلطنة والتعميم والتخصص، بما يعني أن حصيلة هذا التمييز ينتج لنا أربعة مواقف: العلمنة والسلطنة والتعميم والتخصص، وسنحاول إيضاحها فيما يلي.

فأما اتجاه العلمنة أو اتجاه «الفصل» فيتبناه التيار العلماني صراحةً أو ضمنًا، ويعني به فصل السياسة عن الأحكام الشرعية،

وهو اتجاه منحرف معروف، وكتبت فيه دراسات متخصصة كثيرة.

وأما اتجاه «التعميم» فهو اتجاه يقابل الاتجاه العلماني ويرىٰ أن السياسة من صميم الدين، ويرىٰ أن أس البلاء هو النظم السياسية الفاسدة، ويدعو -صراحةً أو ضمنًا- إلىٰ مطالبة عامة المشتغلين بالعلم والإصلاح لترك ما بأيديهم والاشتغال بالعمل السياسي والإصلاح السياسي والتغيير السياسي، ويميل هذا الاتجاه للانهماك في متابعة تفاصيل الأحداث والماجَرَيات السياسية، ويعمر مجالسه وصوالينه وندواته بالتعليق علىٰ الأحداث السياسية وعرض الأفكار السياسية، ولا يكف هذا الاتجاه عن اللمز والتهكم بمن ينشر فتوىٰ في الطهارة أو مفطرات الصيام ونحوها، ويعتبر أصحاب هذا التيار أن الاشتغال بمثل هذه المسائل الفقهية تغييب للأمة عن قضاياها الكبرىٰ التي هي القضايا السياسية.

وأما اتجاه «السلطنة»، أعني الغلو السلطاني، فقد ظهر في المجتمع المسلم كرد فعل تجاوزي علىٰ الاتجاه الثاني ضمن ظروف استقطابات سياسية تاريخية معروفة، حيث يقر أصحاب هذا الاتجاه أن السياسة من الدين ومن صميم الشريعة، ومن هذا الوجه يخالفون العلمانيين، لكنهم يرون أن الاشتغال بها حق حصري للمستبدّ، وأن المستبدّ هو المتفرد بمعرفة المصالح، وأن اشتغال غيره بها يثير الفتن ويزعزع الاستقرار، ويتظاهر أصحاب هذا الاتجاه دومًا بالحث علىٰ الاشتغال بالعلم، لكنهم لا يثيرون هذا إلا في وجه المخالف الحزبي، أما من يوافقهم في الكسروية فيرون

أن انهماكه السياسي من الذب عن المنهج، وهذه التأصيلات لا يخفىٰ الباحث الموضوعي أن باعثها المضمر هو رهانات الاستتباع السياسي لا التحقيق العلمي المحرر، وهي تجاوز صريح للقدر الشرعي في معاني نصوص الطاعة الذي قرره أئمة أهل السنة.

وكل هذه الاتجاهات الثلاثة مخالفة لطريقة أهل السنة والمنهج الشرعي الصحيح في فهم الإسلام، والصواب في منزلة السياسة أنها «تخصص» مطلوب، ومعنىٰ كونها «تخصص» هو التمييز بين الاطلاع الإجمالي والاطلاع التفصيلي، أي أن «المتخصص» ينبغي له استيعاب «تفاصيلها» بقدر إمكانه والانقطاع لها والإبداع فيها، وأما «غير المتخصص» فيكفيه أن يعرف «مجملات» الواقع السياسي.

وطبقًا لهذا التصور فإن السياسة جزء من الشريعة لكن لا يتصدىٰ لها إلا ذو الأهلية، سواءً المؤهل في الأحكام الفقهية للسياسة الشرعية فيما يخص أحكامها، أو المؤهل في الخبرة السياسية المعاصرة فيما يخص فنياتها وإجرائياتها، وأما دعوة عامة الفقهاء والمصلحين وطلاب العلم والشباب والعامة للانهماك في المتابعة التفصيلية للأحداث السياسية والعمل السياسي فخطأ، كما أن حصر حق الرأي السياسي في المستبد خطأ أيضًا، وأما فصل السياسة عن الأحكام الشرعية فمناقضة صريحة لقطعيات القرآن والسنة.

وطبقًا لهذا التصور التخصصي للسياسة أيضًا فإن هذا الاتجاه لا يعتبر الاشتغال السياسي هو المفتاح الوحيد للإصلاح، بل هو وسيلة معتبرة لكن ضمن شبكة وسائل كثيرة علمية ودعوية لا يجوز تقزيمها في سياق تضخيم مفتاحية الاشتغال السياسي في الإصلاح، بل يجب أن يوضع في الرف المناسب لحجمه.

هذه هي الاتجاهات الأربع لمنزلة السياسة وهي: العلمنة والسلطنة والتعميم والتخصص.

ونحن في هذه الدراسة لن نناقش موقف العلمنة والسلطنة لأنه سبق أن كُتِب عنهما دراسات وافية، وإنما سنناقش موقف «تعميم الاشتغال السياسي»، من خلال مواقف العلماء المصلحين، والمفكرين الإسلاميين، تجاه إشكالية «القدر الزائد من الانهماك السياسي» والموقف منها، أو بعبارة أخرىٰ نحن نقف في هذه الدراسة علىٰ درب «التخصص» نناقش الأشقاء علىٰ درب «التعميم»، أما السائرون في طريق العلمنة ودرب السلطنة فهم خارج حدود هذا المجلس والنقاش.

هذه التمييزات الخمسة هي الأطر المُنظِّمة لحدود هذه الورقة.

الفصل الأول

موقع الماجَرَيات

مدخل

في فواتح مجلد «الألوهية» من فتاوىٰ ورسائل أبي العباس ابن تيمية جُمِع من كلام الإمام فصول ساح فيها قلمه بكلام في غاية الشرف والفضل عن حقيقة افتقار الإنسان إلىٰ الله وأسرار اضطراره للاستعانة بربه، والآلام التي يتكبدها ابن آدم حين يتعلق بغير الله، ووقف علىٰ معانٍ وشواهد في النصوص الشرعية وأغوار النفس البشرية في غاية العجب، وهذا الموضع من كلام الإمام أثيرٌ علىٰ نفسي، وقد راجعته مرارًا، وما زلت أتذكر أول مرةٍ قرأته وكيف استحوذت علي صدمة الاكتشاف، وشعرت كم كنت مغيبًا عن هذه المعاني برغم عظمتها.

والمهم أنه في ثنايا حديث الشيخ عن هذه الآلام، أو حسب تعبير الشيخ «فإن هذا من الذنوب التي تُعذب النفس بها وعليها»، أي أن الذنب كما أنه سبب لعذاب آخر منفصل عنه، يكون هو ذاته عذابًا علىٰ صاحبه بدل أن يتلذذ به، ثم تحدث الشيخ رحمه الله عن ما يتسلسل بعد ذلك، وهو أن المذنب يتطلب ما يستدفع به هذه

الهموم، حيث يقول الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ:

(فإن الإنسان إذا لم يخف من الله اتبع هواه، ولا سيما إذا كان طالبًا ما لم يحصل له، فإن نفسه تبقىٰ طالبة لما تستريح به وتدفع به الغم والحزن عنها، وليس عندها من ذكر الله وعبادته ما تستريح إليه وبه؛ فيستريح إلىٰ المحرمات من فعل الفواحش وشرب المحرمات وقول الزور، وذكر ماجَرَيات النفس والهزل واللعب، ومخالطة قرناء السوء وغير ذلك، ولا يستغني القلب إلا بعبادة الله تعالىٰ)[1].

البناء اللساني:

ذكر الإمام ابن تيمية في نصه السابق من جملة ما يتسلىٰ به محزون الخطايا ذكر «ماجَرَيات» النفس والهزل واللعب، وكلمة «الماجَرَيات» تعني الأحداث والوقائع والأخبار، وهي في أصل بنائها اللغوي تم توليدها بأسلوب التركيب المزجي، فأصلها من كلمتين وهما (ما) الموصولية بمعنىٰ الذي، و(جرىٰ) بمعنىٰ وقع وحدث، فلما اتسع استخدامهم لها وكثر ترددها علىٰ لسانهم جُمِعت الكلمتان في كلمة واحدة، وعوملت كمفردة واحدة «ماجَرَىٰ»، ثم أُدخِلت عليها اللواصق كألف التعريف «الماجرىٰ»، وجمعت جمع المؤنث السالم «الماجَرَيات»، وهي من جنس كلمة الماصدقات والماورائيات والمابعد ونحوها.

ولم يعتبر هذا البناء من قبيل قاعدة النحت كما ذهب بعض

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (ص: ١/ ٥٤).

المعاصرين، لأن أهل الاختصاص يفرقون بين النحت والتركيب المزجي، بأن النحت أداة اختزال بحيث يسقط في الكلمة الجديدة بعض عناصر الكلمات السابقة بخلاف التركيب المزجي الذي يحتفظ بعناصر الأصل، ولذلك لما ثار في هذا العصر مسألة هل يستعمل النحت للتوليد الاصطلاحي في العلوم الحديثة؟ كان من أعظم حجج الممانعين أن جوهر وظيفة النحت في اللسان العربي كان الاختزال والاختصار لكثرة الترداد، وليس التوليد الوضعي لمعنىٰ جديد، كما قال أبو الحسين ابن فارس (ت٣٩٥هـ) مع أنه رأس المتقدمين في توسيع النحت ومع ذلك قال عن النحت «وهو جنس من الاختصار»[(١)]، وهي مسألة جدلية بين فطاحلة اللغويين المعاصرين طويلة الذيل معروفة في مظانها.

وكلمة «الماجَرَيات» استعملها المؤرخون والأدباء في العصر الإسلامي الوسيط كما نجدها عند ابن خلكان والسخاوي وغيرهم بمعنىٰ الأخبار والأحداث، ثم صارت تعرض في كلام علماء السلوك الإسلامي للتعبير عن اشتغال المسلم بالأخبار والأحداث التي لا نفع فيها، كما سبق النقل عن أبي العباس ابن تيمية في كون من هجمت عليه هموم الخطايا يسلي نفسه بذكر ماجريات النفس والهزل واللعب.

---

(١) ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة**، تحقيق د. عمر الطباع، مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، (ص:٢٦٣) ؛ السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق محمد جاد المولىٰ وزملائه، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، (ص: ١/ ٤٨٢).

صحبة الماجَرياتيين:

وكان مما يتعاضد به أهل العلم في سلوكهم إلىٰ الله المراسلات التزكوية، وقد حُفِظت منها نماذج كثيرة، وفي رسالة أرسلها ابن القيم لأحد إخوانه يدعىٰ علاء الدين شرح فيها بعض معاني الهداية والإمامة في الدين وجمعية القلب علىٰ الله ومشاهد الصلاة الستة، واستفتح ابن القيم رسالته لصاحبه هذه بشرح معنىٰ كون الرجل مباركًا حيث يقول:

(فإن بركة الرجل تعليمه للخير حيث حل، ونصحه لكل من اجتمع به، قال الله إخبارًا عن المسيح ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ . . ، **ومن خلا من هذا فقد خلا من البركة، ومحقت بركة لقائه، فإنه يضيع الوقت في الماجَريات ويفسد القلب)**[1].

يرصد ابن القيم هنا حالة الشخص الذي إذا اجتمعت به أخذ يحدثك عن الماجَريات والأخبار والأحداث التي لا تنفع، ويعتبر هذا من خلو البركة بحسبه من هذا الشخص.

الطاقة الذهنية:

هذا المدخل السابق في النظر للإشكالية هو من جهة حديث المجالس والاجتماعات، والأمر لا يقتصر علىٰ هذا عند ابن القيم، بل في موضع آخر من كتبه عالج الموضوع من زاوية أدق وأعمق،

---

(١) ابن القيم، **رسالة ابن القيم إلىٰ أحد إخوانه**، تحقيق عبد الله المديفر، طبعة المجمع، (ص: ٣).

وهي زاوية «الطاقة الذهنية»، فالإنسان يملك في النهاية كمية معينة من وقود التفكير، فينبغي للمرء أن يكون حاذقًا في صرف طاقته الذهنية في المواد المجدية، يقول ابن القيم في فصل عقده في كتابه «الفوائد» في بيان أساس هذا المفهوم **(أصل الخير والشر من قبل التفكر، فإن الفكر مبدأ الإرادة)**[1].

ثم واصل وسبر وقسَّم مسارات التفكير البشري الثمانية فقال:

(وأنفع الفكر: الفكر في مصالح المعاد، وفي طرق اجتلابها، وفي دفع مفاسد المعاد، وفي طرق اجتنابها، فهذه أربعة أفكار هي أجل الأفكار، ويليها أربعة: فكر في مصالح الدنيا، وطرق تحصيلها، وفكر في مفاسد الدنيا، وطرق الاحتراز منها، فعلىٰ هذه الأقسام الثمانية دارت أفكار العقلاء)[2].

ثم بدأ ابن القيم يستعرض نماذج من الأفكار الشريفة، وأتبعها بذكر نماذج أخرىٰ من الأفكار الرديئة فقال:

(وبإزاء هذه الأفكار: الأفكار الرديئة التي تجول في قلوب أكثر هذا الخلق ..، ومنها الفكر في جزئيات أحوال الناس، وماجَرَياتهم، ومداخلهم ومخارجهم، وتوابع ذلك من فكر النفوس المبطلة الفارغة من الله ورسوله والدار الآخرة)[3].

---

(١) ابن القيم، **الفوائد**، تحقيق عزير شمس، طبعة المجمع، (ص: ٢٨٧).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٣) المصدر السابق، (ص: ٢٨٨).

فهذا تحليل بديع لكون المنطلق هو (التفكير)، وأن من الخسارة أن يتم إحراق طاقة التفكير في «الماجَرَيات» وأحوال الناس، بدل أن يتم تركيز مجهر التفكير في الموضوعات النافعة، فليس الإشكال أن تقضىٰ الاجتماعات بذكر الماجَرَيات، بل يرىٰ ابن القيم أنه حتىٰ في خلوة المرء بنفسه يجب أن لا يستهلك طاقته الذهنية في التفكير في هذه الحكايات والأحداث الجزئية العابرة، بل يستعملها استعمالًا منظمًا في الأهداف الفاضلة الكبرىٰ.

أهل الكمالات:

هذه الرصديات السابقة التي ذكرها الإمامان ابن تيمية وابن القيم تدور حول شريحة أضاعت وقتها في الماجَرَيات، سواء لتسلية النفس عن حزن الخطايا، أو في ثرثرة المجالس، أو تبذير طاقة التفكير. وفي رصد آخر يقتنص ابن القيم الوجه المقابل من المشهد، وهو الشريحة التي تعلقت بالمعالي وكيف تعاملت مع الماجَرَيات، ففي كتابه «مدارج السالكين» تعرض ابن القيم لشرح منزلة السر وذكر الأخفياء الذين جاءت فيهم النصوص، كالذي رواه مسلم عن سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ قال: (**إن الله يحب العبد التقي الغني الخفي**)[1]، وكان من جملة ما ذكر من خصائصهم وأحوالهم أن قال:

(**أهل هذه الطبقة، أثقل شيء عليهم: البحث عن ماجَرَيات الناس،**

---

(١) صحيح مسلم، (٢٩٦٥).

وطلب تعرف أحوالهم، وأثقل ما علىٰ قلوبهم سماعها، فهم مشغولون عنها بشأنهم، فإذا اشتغلوا بما لا يعنيهم منها فاتهم ما هو أعظم عناية لهم، وإذا عَدّ غيرهم الاشتغال بذلك وسماعه من باب الظرف والأدب وستر الأحوال؛ كان هذا من خدع النفوس وتلبيسها، فإنه يحط الهمم العالية من أوجها إلىٰ حضيضها، وربما يعز عليه أن يحصل همة أخرىٰ يصعد بها إلىٰ موضعه الذي كان فيه، فأهل الهمم والفِطَن الثاقبة لا يفتحون من آذانهم وقلوبهم طريقًا إلىٰ ذلك، إلا ما تقاضاه الأمر وكانت مصلحته أرجح، وما عداه فبطالة وحط مرتبة)[1].

ففي هذه المعالجة لابن القيم يتحدث عن منزلة يبلغها أهل المقامات العالية في الإيمان، وهو أنهم لا يتكلفون صرف أنفسهم عن الاشتغال بالماجَرَيات والأخبار والأحداث وحكايات الناس، بل يجدون في أنفسهم استثقالها أصلًا، لاشتغال قلوبهم بما هو أجل وأعلىٰ.

كما يشير ابن القيم إلىٰ شيء من الحيل النفسية التي تداهم المؤمن في سيره إلىٰ الله، وهو أنه قد يأتيه من يزيّن له الاشتغال بالماجَرَيات والأحداث والأخبار من باب الظّرف والأدب والتلطف للناس وستر الأحوال الإيمانية وإخفائها عنهم، ويكشف ابن القيم أن هذا «من خدع النفوس وتلبيسها» . .

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، تحقيق حامد الفقي، دار الكتاب العربي، (ص: ٣/ ١٨١)، وفي الأصل: «عماجريات»، وانظر الطبعة التي حققت في رسائل جامعية: دار الصميعي، (ص: ٤/ ٣١٣١).

ومن دقائق المعاني في هذه المعالجة الجوزية التنبيه إلىٰ أن فتح الباب للماجَرَيات يحط الهمة وربما تعسر إعادتها، وأظن هذا الموضع يستدعي لذهن القارئ الإشكالية التي سبق أن تداولناها، وهي أيلولة الانهماك في الماجَرَيات إلىٰ انحلال الدافعية وهبوط العزيمة، والركون والإخلاد والاستنامة للواقع، حتىٰ ذكر ابن القيم أن العودة لسابق العزيمة قد يتعسر، ويستعصي استرداد الهمة، كما في نصه السابق (**فإنه يحط الهمم العالية من أوجها إلىٰ حضيضها، وربما يعز عليه أن يحصل همة أخرىٰ يصعد بها إلىٰ موضعه الذي كان فيه**).

بواعث الماجَرَيات:

وحين تعرض أبو حامد الغزالي لآفات اللسان في إحياء علوم الدين ذكر أمثلة من الماجَرَيات والأخبار والأحداث والوقائع التي يشتغل الناس بها فقال:

(**وحد الكلام فيما لا يعنيك: أن تتكلم بكلام لو سكتّ عنه لم تأثم، ولم تستضر به في حال ولا مآل، مثاله: أن تجلس مع قوم فتذكر لهم أسفارك، وما رأيت فيها من جبال وأنهار، وما وقع لك من الوقائع، وما استحسنته من الأطعمة والثياب، وما تعجبت منه من مشايخ البلاد ووقائعهم، فهذه أمور لو سكتّ عنها لم تأثم ولم تستضر ..**)[1].

ونبه أبو حامد علىٰ أن من الدوافع التي تجر الإنسان للخوض في هذه الحكايات والأخبار غير النافعة هو الرغبة في إيناس

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المنهاج، (ص: ٥/ ٤٠٧).

الجلساء!، حيث يقول أبو حامد: (**وأما سببه الباعث عليه: فالحرص علىٰ معرفة ما لا حاجة به إليه، أو المباسطة بالكلام علىٰ سبيل التودد، أو تزجية الأوقات بحكايات أحوال لا فائدة فيها**)[١].

وربما لاحظ القارئ أن هذه الأمثلة التي ذكرها أبو حامد للماجريات هي من «أحاديث الشأن الخاص»، حيث يضيع المرء الوقت في الحديث عن أسفاره ومشاهداته الخاصة، ويذكر لنا ابن الجوزي (٥٩٧هـ) أمثلة للماجريات ليست من الشأن الخاص، بل من أحاديث الشأن العام، حيث يقول ابن الجوزي:

(**ولقد شاهدت خلقًا كثيرًا لا يعرفون معنىٰ الحياة، فمنهم من أغناه الله عن التكسب بكثرة ماله فهو يقعد في السوق أكثر النهار ينظر إلىٰ الناس . . ، ومنهم من يُقطِّع الزمان بكثرة الحديث عن السلاطين، والغلاء والرخص، إلىٰ غير ذلك، فعلمت أن الله تعالىٰ لم يُطلع علىٰ شرف العمر ومعرفة قدر أوقات العافية إلا من وفقه وألهمه اغتنام ذلك، وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم**)[٢].

هذان المثالان اللذان ذكرهما ابن الجوزي (٥٩٧هـ) رحمه الله، وهما أخبار الساسة والرؤساء والمسؤولين وقصصهم، والثاني أخبار الأسعار والسلع، ذكرهما وهو في القرن السادس الهجري، والمدهش حقًا أنهما ما يزالان موضوعَين يستهلكان مجالسنا اليوم.

---

(١) المصدر السابق، (ص: ٥/ ٤١٠).

(٢) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، دار القلم، (ص: ٢٤١).

ومن الأوصاف السلبية المستعملة في لغتنا العصرية اليوم التي توصف بها مثل هذه الماجَرَيات والحكايات، وصفها بأنها «كلام فارغ»، وهو تعبير شائع في اللسان اليومي المعاصر، وقد لفت انتباهي أن هذا التركيب استعمل -أيضًا- لدىٰ علماء المسلمين في القرون المتقدمة، ومن ذلك قول ابن الجوزي (٥٩٧هـ) وهو يتوجع من أحوال بعض المنتسبين للعلم في عصره:

(كان المريد في بداية الزمان إذا أظلم قلبه، قصد زيارة بعض الصالحين، فانجلىٰ ما أظلم، واليوم متىٰ حصلت ذرة من الصدق لمريد، وكاد همه يجتمع وشتاته ينتظم، فخرج فلقي من يومأ إليه بعلم أو زهد، رأىٰ عنده البطالين يجري معهم في مسلك الهذيان الذي لا ينفع، وأهون ما عليه تضييع الأوقات في «الحديث الفارغ»، فما يرجع المريد عن ذلك الوطن؛ إلا وقد اكتسب ظلمة في القلب، وشتاتًا في العزم، وغفلة عن ذكر الآخرة، فيعود مريض القلب، يتعب في معالجته أيامًا كثيرة)[1].

واستعمل النووي (٦٧٦هـ) هذا التركيب -أيضًا- فإنه في كتابه الأذكار لما تعرض للأذكار الواردة في الصلاة علىٰ الميت وأحوال الجنازة والمشي معها قال:

(وليحذر كل الحذر من الحديث بما لا فائدة فيه، فإن هذا وقت فكر وذكر يقبح فيه الغفلة واللهو، والاشتغال «بالحديث الفارغ»، فإن الكلام بما

---

(١) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، دار القلم، (ص:٣٦٩).

لا فائدة فيه منهي عنه في جميع الأحوال، فكيف في هذا الحال؟!)[1].

- تأصيل الماجَريات:

ومما يتفاضل فيه أهل العلم تفاضلًا لا ينضبط طرفاه مقدرة استحضار وانتزاع العمومات القرآنية والشواهد النبوية التي تدخل تحتها السؤالات والنوازل، وقد كان للفقيه المربي ابن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ استنباط قرآني لطيف حول الاشتغال بالماجَريات، حيث أدرجها في عموم مفهوم «لهو الحديث» الوارد في فواتح سورة لقمان في قول الله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [لقمان: ٦].

حيث يقول ابن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ:

«لهو الحديث» أي: الأحاديث الملهية للقلوب، الصادة لها عن أجل مطلوب، فدخل في هذا كل كلام محرم، وكل لغو وباطل وهذيان، من الأقوال المرغبة في الكفر والفسوق والعصيان، ومن غناء ومزامير شيطان، ومن الماجَريات الملهية التي لا نفع فيها في دين ولا دنيا)[2].

ومن التأصيلات العلمية لموقع الماجَريات، والتي ذكرها أهل العلم، إدراجهم لها في حديث المغيرة بن شعبة في الصحيحين أن

---

(١) النووي، **الأذكار**، تحقيق عامر ياسين، دار ابن خزيمة، (ص: ٣٢٠).

(٢) ابن سعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، تحقيق سعد الصميل، دار ابن الجوزي، (ص: ٣/ ١٣٤٧).

النبي ﷺ قال: (**إن الله كره لكم ثلاثًا: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال**)[1].

ففي هذا الحديث جملتان، وهما: «قيل وقال» و«كثرة السؤال»، فأيهما يشمل ما نحن بصدده؟ الحقيقة أن أهل العلم ذكروا احتمال شمول كلا الجملتين للانشغال بالماجَرَيات، فقد قال العلامة القاضي عياض (ت٥٤٤هـ) في كتابه إكمال المعلم:

(**ومعنىٰ «قيل وقال»: الخوض في أخبار الناس وحكايات ما لا يعنىٰ من أحوالهم، قيل كذا، وقال فلان كذا، فقيل كذا . . ، و«كثرة السؤال» فيه تأويلات . . ، وقد يكون كثرة السؤال عن أخبار الناس وأحداث الزمان وما لا يعنىٰ من الأمور، والاشتغال بمثل هذا، فتكون بمعنىٰ النهىٰ عن «قيل وقال»**)[2].

وكلمات القاضي عياض هذه تناقلها شراح الحديث من بعده مؤكدين علىٰ هذا التفسير والاستنباط.

حسنًا، هذه منزلة الماجَرَيات في نصوص الشارع وتحليلات العلماء والفقهاء، فلننتقل الآن إلىٰ صيغة جديدة معاصرة في تصدير الماجَرَيات عبر الوسائل الشبكية.

(١) البخاري (٢٤٠٨)، مسلم (٥٩٣).

(٢) القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيىٰ إسماعيل، دار الوفاء، (ص: ٥/ ٥٦٩).

الفصل الثاني

الماجَرَيات الشبكية

مدخل

في العام ١٩٩٥م سبك الطبيب النفسي الأمريكي إيفان جولدبيرج مصطلح «اضطراب إدمان الانترنت» (Internet Addiction Disorder) والذي بات يشار له اختصارًا (IAD)، ولكن لم يكن الأمر موضع اهتمام فعلي[١].

ثم في العام ١٩٩٦م عرضت المتخصصة النفسية الأمريكية د. كيمبرلي يونج في مؤتمر متخصص دراسة جادة في تتبع الموضوع بعنوان (إدمان الانترنت: ظهور اضطراب عيادي جديد) وعرضتها في المؤتمر السنوي للجمعية النفسية الأمريكية، والذي عقد في تورنتو، ونشرت الورقة بعد ذلك في أحد الدوريات النفسية المتخصصة[٢].

ولكن كيف استطاعت د. يونج دراسة هذه الظاهرة كإدمان مع

(١) Yan Z. (ed), *Encyclopedia of Cyber Behavior*, IGI Global, 2012, p. 755.

(٢) Young K., Internet addiction: the emergence of a new clinical disorder, *CyberPsychology and Behavior*, 1(3), 1998, pp. 237-244.

أنها غير مصنفة مرضيًا في الدليل التشخيصي للاضطرابات النفسية (DSM) الذي اعتمدته الجمعية الأمريكية للطب النفسي (APA) والذي يعتبر المرجع الحاكم في هذا الحقل في الأمريكتين؟ الحقيقة أن د. يونج أخذت من هذا الدليل بإصداره الرابع آنذاك (DSM-IV; APA, 1994) معيار «اللعب المرضي للقمار» وتوصلت الدراسة إلىٰ أن عددًا من أفراد العينة من مستخدمي الانترنت يعاني من نفس الأعراض المصاحبة «للعب المرضي للقمار»، المعتمد في الدليل الرسمي، مما يعني أنه تخريجًا علىٰ المعايير المعتمدة هناك «استخدام مرضي للانترنت»، وأعيد التأكيد أن هذه النتيجة تخريجية لا تطبيقية.

وتقول د. يونج ملخصة النموذج البحثي المستعمل، والنتيجة التي توصلت لها، في هذه الدراسة المبكرة المشار لها، التي كانت في أواسط التسعينات الميلادية:

(تشير النتائج الحالية إلىٰ أن بعض مستخدمي الشبكة أصبحوا مدمنين علىٰ الانترنت قريبًا من الحالة التي يصبح فيها آخرون مدمنين علىٰ المخدرات والكحول والقمار، والتي تظهر في الإخفاق الدراسي، وتدهور الأداء المهني، بل حتىٰ الانفصال الأسري. والبحث العيادي حول الإدمانات السلوكية ركّز علىٰ لعب القمار القهري والإفراط في تناول الطعام، والسلوك الجنسي القهري ...، وباستعمال «اللعب المرضي بالقمار» كنموذج، فإن إدمان الانترنت يمكن تحديده بأنه حالة «اضطراب التحكم في الاندفاعية» والتي لا تتطلب مواد مُسكِرة)[١].

---

(١) *Ibid.*

وواصلت د. يونج اهتمامها حول الموضوع بشكل مكثف، وأصدرت بحوثًا كثيرة، وكتبًا مفردة ومشتركة، كلها مخصصة لظاهرة إدمان الانترنت.

ثم انهمرت الدراسات والبحوث الأكاديمية والعيادية حول الموضوع وكثرت بصورة لافتة، وشارك فيها باحثون من جنسيات مختلفة، وبرز الاهتمام الرسمي أيضًا بالموضوع.

وفي المركز الطبي بجامعة ستانفورد قام خمسة من الباحثين بإجراء دراسة توصلوا فيها إلىٰ أن واحدًا من كل ثمانية أمريكيين يعاني من أحد أعراض الاستعمال المرضي للانترنت، ونشرت الدراسة عام ٢٠٠٦م[١].

وأفاد ٢٠% من طلاب جامعة هارفارد أن استخدام الانترنت بات يعرقل تحصيلهم الدراسي وأنهم يسألون عن علاج لهذه الحالة[٢].

وتزامنًا مع تفاقم المشكلة تبنت بعض وزارات الصحة في بعض الدول إنشاء ونشر المراكز الاستشارية التأهيلية لعلاج إدمان الانترنت، حتىٰ أنه في العام ٢٠٠٧م بلغت عدد المراكز الاستشارية لعلاج إدمان الانترنت في كوريا الجنوبية (١٤٠) مركزًا[٣]!

---

(١) Aboujaoude E., Koran L. M., Gamel N., Large M. D. & Serpe R. T., Potential markers for problematic Internet use, *CNS Spectrums, The International Journal of Neuropsychiatric Medicine*, 11(10)، 2006, pp. 750-755.

(٢) Weintraub P., et al., Internet addiction. In Ruiz P. & Strain E. (ed), *Lowinson and Ruiz's Substance Abuse*, Lippincott Williams & Wilkins, 5ed, 2011, p. 407.

(٣) Fackler M., In Korea a boot camp cure for Web obsession, *The New York Times*، November 18, 2007.

وبحسب ما لاحظته في البحوث ذات الصلة فإن كوريا الجنوبية أكثر الدول قلقًا حيال الموضوع، واهتمامًا بعلاجه، وينقل المختصون عنها حالات في غاية الغرابة لإدمان الشبكة والانهماك فيها واستحواذها على الشخصية، كالسهر طوال الليل دون نوم، وترك الذهاب لقضاء الحاجة بما يتسبب بأضرار الاحتباس، وإهمال الضرورات الحياتية، الخ.

والباحثون الذين درسوا هذه الظاهرة تفاوتت نماذجهم التفسيرية المتخصصة في قراءة الظاهرة، فمنها: النموذج المعرفي-السلوكي (Cognitive-Behavioral Model)[١]، والنموذج العصبي الوظيفي (Neurophysiological Model)، ونظرية التعويض (Compensation Theory)، ونحوها، وهي مداخل ونماذج متخصصة ليس هذا الموضع المناسب لعرضها، ويمكن للمستزيد مراجعة الأبحاث المتخصصة، أو الكتب الجامعة التي تستوعب خلاصات هذه الدراسات[٢].

ورغم اتفاق الباحثين في هذا الحقل على هذه الظواهر المرضية إلا أنهم يختلفون في تصنيفها هل يصنف فعلًا اضطراب إدمان (addiction disorder)؟ أم هو مجرد استعمال مَرَضِي ومُشكِل

---

(١) Davis R. A., A cognitive-behavioral model of pathological Internet use, *Computers in Human Behavior*, 17, 2001, pp.187-195.

(٢) Montag C. & Reuter M. (eds), *Internet Addiction: Neuroscientific Approaches and Therapeutical Interventions*, Springer, 2015.

لمحتويات محددة في شبكة الانترنت (problematic internet use)؟، وهو جدل تصنيفي تخصصي يخرج عن إطار اهتمامنا هنا ويمكن مراجعته في الدراسات التي عنيت بعرضه[1].

إدمان التواصل الشبكي (SNS addiction):

ينبّه الباحثون في هذا الحقل إلىٰ أنه ليس المراد بالإدمان الشبكي إدمان الآلات المادية المحسوسة لهذه الأجهزة التقنية، وإنما مرادهم -بطبيعة الحال- إدمان المحتوىٰ ذاته وإنما هذه الأجهزة وسائط[2]، وبشكل أكثر تحديدًا فإن المحتوىٰ الذي يشار له في هذه الدراسات هو شبكات التواصل الاجتماعي وغرف الدردشة وألعاب الفيديو والقمار الإلكتروني والمواد الإباحية ونحوها، كما سيأتي الإشارة إليه، ويحظىٰ الإفراط في الانهماك في شبكات التواصل الاجتماعي بدراسات خاصة تسمىٰ اختصارًا (SNS addiction)، وهو يعنينا في موضوع كتابنا هذا أكثر من غيره من صور الإدمان الشبكي لأنه -وبحسب اطلاعي- هو أكثر المحتويات الشبكية قدرة علىٰ اصطياد الشرائح الجادّة المشغولة بالعلم والإصلاح.

---

(١) Mitchell P., Internet addiction: genuine diagnosis or not?, *The Lancet*, 355(9204), 2000, p.632; Yellowlees P. & Marks S., Problematic internet use or internet addiction?, *Computers in Human Behavior*, 23(3), 2007, p.1447-1453.

(٢) Taintor Z., Internet/computer addiction. In Lowinson J., et al, (eds), *Substance Abuse: A Comprehensive Textbook*, Lippincott Williams & Wilkins, 2005, p. 54٠

التصفح القسري:

ومن الملاحظ أن بعض الناس أثناء الأوقات الجادة المخصصة للمهام، كاجتماع عمل أو حضور درس أو مذاكرة لاختبار أو بحث علمي أو ساعة ذِكْر وتلاوة ونحو ذلك، تتسلل يده مرارًا إلىٰ هاتفه الذكي ويفتح شبكات التواصل مثلًا، ويبدأ إبهامه في تمرير الصفحات، فهل هذه مجرد عادة (habit) أم هي إدمان (addiction)؟ المتخصصون في هذا الحقل يشيع بينهم التأكيد علىٰ أن الفارق بين العادة والإدمان هو صفة «القهرية» (compulsive)، فالعادة تظل محكومة بالقدرة علىٰ السيطرة علىٰ الإرادة، بخلاف الإدمان الذي يتحول إلىٰ سلوك قهري.

الأعراض الانسحابية:

من المفاهيم التقليدية المعروفة في الإدمان الكيميائي ما يسمىٰ «الأعراض الانسحابية» (withdrawal symptoms)[١]، وهي حالة تصيب الجسم عند التوقف المفاجئ عن المواد التي أدمن عليها، حيث يبدأ انسحاب السموم من الجسم، وهذه الأعراض المصاحبة مثل التوتر والقلق والغثيان ونحوها، ومن الملاحظات الطريفة التي تشير إليها دراسات هذا الموضوع، أن العينات محل الدراسة التي تم تشخيصها بأنها مدمنة علىٰ الانترنت، وهو إدمان سلوكي وليس

---

(١) Feldman R. S., et al, *Principles of Neuropsychopharmacology*, Sinauer Associates, p. 604, 649.

كيميائي، ظهر عليها أيضًا «الأعراض الانسحابية» عند التوقف المفاجئ عن استخدام الانترنت، فيظهر عليها الغضب والقلق والتوتر والانزعاج[١].

وهذه الحالة التي تذكرها هذه الدراسات تؤكدها التجارب الشخصية أيضًا، وما زلت أتذكر أحد الأصدقاء تأخر كثيرًا في تسليم رسالته العلمية، ولاحظ أن شبكات التواصل تلتهم عليه وقته وتفترس تركيزه الذهني والنفسي، فقرر حذف حسابه، ويروي هذا الصديق كيف كان يشعر بتوتر في اليوم الأول، وكيف كانت تقرصه يده للدخول لما اعتاد عليه، بل حدثني شخصيًا وهو مندهش كيف لاحظ أبناؤه فظاظته في التعامل معهم في الساعات الأولىٰ التي حرم نفسه فيها من الدخول لشبكات التواصل، وهذه الحالة هي عينها «الأعراض الانسحابية» (withdrawal symptoms) التي رصدتها الدراسات التجريبية الجادة في هذا الحقل.

إغراء أم مهرب؟

ومن التصورات الشائعة: الظن أن العامل الجوهري في الإدمان الشبكي هو بفعل الجاذبية الاستثنائية للمحتوىٰ علىٰ الانترنت بحيث يخلب المرء عن المهام الأخرىٰ، وهذا التصور غير دقيق البتة، فقد أكدت دراسات هذا الحقل أن الإدمان الشبكي

---

(١) Shek D., et al, Internet addiction. In Pfaff D. (ed), *Neuroscience in the 21st Century: From Basic to Clinical*, Springer, 2012, pp. 2777-2782.

كثيرًا ما يكون «آلية هروب نفسي» (psychological escape mechanism) للفرار من تعقيدات المهام والمطالب العلمية والعملية، كما يقول مثلًا بعض الباحثين (**هذا النوع من التفكير المكروب قد يقود إلىٰ استخدام قهري للإنترنت لتوفير آلية هروب نفسي لتحاشي المشكلات الحقيقية أو المتخيلة**)[1].

ومما يؤكد -مثلًا- هذه النتيجة التي يذكرها الباحثون أن المرء يلاحظ في التجارب الشخصية أن الطلاب يتكثف شعورهم بالإلحاح النفسي الداخلي لزيارة مواقعهم المفضلة علىٰ الشبكة في أوقات ضغط المهام، كأوقات الاختبارات الدراسية أو في أوقات العبادة الجادّة في رمضان ونحو ذلك، وليس ذلك لإغراء هذه المواقع بقدر ما هو حيلة ذاتية للتنفس خارج ضغط المهام المكتظة أو الثقيلة.

التصفح الملثم:

ومن أكثر الظواهر التي كشفتها دراسات هذا الموضوع لفتًا للانتباه هو محاولة المفرط في استعمال الانترنت الكذب أو إخفاء الوقت الحقيقي الذي مكثه في استعمال الانترنت، وإظهار أنه وقت قليل وعابر، حتىٰ أن عددًا من دارسي هذا الموضوع اعتبره من علامات الإدمان الشبكي، كما يقول بعض الباحثين (**العلامات التي قد تشير إلىٰ إدمان الانترنت تشمل الآتي: ... محاولة إخفاء أو تمويه**

---

(١) Young K. & de Abreu C. (eds), *Internet Addiction*, John Wiley & Sons, 2011, p. 8.

كمية الوقت المستغرقة علىٰ الشبكة)[1].

ويعتبر هذا السلوك الطريف أحد أدوات مقياس اختبار إدمان الانترنت (IAT)، حيث يوجد في هذا المقياس سؤال يقول (-كم عدد المرات التي حاولت فيها إخفاء مدة مكثك علىٰ الشبكة؟)[2].

وهذه الحالة التي تشير لها هذه الدراسات هي بصراحة أكثر عَرَض استحوذ علىٰ انتباهي، فالدراسات الإنسانية التي يقرؤها الباحث ويتفاعل مع نتائجها ورصدياتها تتفاوت دوافعه في هذا التفاعل، فتارة تجده يقتبس منها مادةً في بحوثه ويستشهد بها لا لأنها كشفت له جديدًا وإنما لأنها برهنت له ظاهرة يعرفها من قبل، فهو يستفيد من هذه الدراسة ليحول الفكرة من مجرد ملاحظة شخصية إلىٰ معطىٰ بحثي تطمئن له النفوس، وتارة أخرىٰ يقتبس من هذه الدراسات ويحيل إليها لا لأنها أيضًا كشفت له جديدًا ؛ بل لأن الدارس استطاع صياغتها في جملة فنية اصطلاحية تمكّن من تداولها كمعطىٰ بدلًا من كونها صورة عائمة في الذهن تشرق في غير وقتها وتغرب حين الحاجة لها، وأما هذه النتيجة التي نحن بصددها وهي «إخفاء وقت المكث علىٰ الشبكة» فبكل صراحة لم أتفطن لها مسبقًا باعتبارها مظهرًا من مظاهر التعامل المرضي مع

---

(١) Bosij P., *The Dark Side of the Internet*, Greenwood Publishing Group, 2006, p.198.

(٢) Aboujaoude E. & Koran L. (eds), *Impulse Control Disorders*, Cambridge University Press, 2010, p. 294

الانترنت، وحين قرأت هذه الدراسات حول هذا العَرَض بدأت الذكريات تنساب حول بعض الأحداث التي فسرها لي هذا المفهوم.

لقد تذكرت مثلًا أحد الأصدقاء وهو يبوح لي بمعاناته ويفضي لي بمعاركه النفسية مع الاستغراق في الشبكة، كان يقول لي أنه يخجل من أن يتفطن الناس لمدة جلوسه علىٰ شبكات التواصل، لدرجة أنه أحيانًا يمسك هاتفه الذكي بطريقة مُمالة لئلا يرىٰ المجاورون حقيقة ما يصنعه ويوهمهم أنه يراجع بهاتفه مجرد أمرٍ عارضٍ هام .. وحكىٰ لي أحد طلبة العلم المميزين أنه يدخل متخفيًا إلىٰ شبكات التواصل، بل ويشبع شهوة التعليق أحيانًا بأسماء مستعارة؛ كل ذلك لئلا ينصدم الآخرون باستهلاك وقته في هذه الشبكات وهم يظنونه طالب علمٍ جاد لا يطيق رفع عينيه عن كتابه ..

ولا أحصي كم سمعت طويلب علم يردد أنه لا يعلم ما في هذه الشبكات وأنه مشغول، وربما أبدىٰ التعجب في البداية لبعض ما ينقله الجلساء عنها، حتىٰ إذا ثار الحديث عن آخر المعارك الشبكية نسي نفسه وتحدث حديث المتابع لأدق تفاصيلها .. لكنه يخفي متابعته خجلًا من الناس أن تتخلخل صورته الذهنية العلمية السامقة في تصوراتهم .. وكم للنفوس من أغوار نائية سحيقة ..

العمىٰ الزمني:

ومن الظواهر التي كشفتها هذه الدراسات بشكل مبكر ما يسميه بعض الباحثين التواء أو التفاف الزمن (Terminal Time Warp) أو الثقوب الزمنية، وهو استعارة لظاهرة فلكية افتراضية بحيث يبدو المتصل كأنما يقفز من لحظة زمنية إلىٰ أخرىٰ، ويقصدون به مشكلة (فقد الإحساس بالزمن) أثناء الاتصال بالشبكة، يقول بعض الباحثين وهو يشرح مشكلة أحد المراجعين له:

(تحكي روبن ذكرياتها قائلة «في إحدىٰ المرات بقيت علىٰ الشبكة لمدة طويلة حتىٰ أنني سمعت زقزقة العصافير وأمكنني رؤية الشمس تشرق خارج نافذتي قبل أن أدرك أن الساعة بلغت السادسة الذي هو وقت استيقاظي من النوم». لقد وقعت روبن في قبضة «التفاف الزمن» (Terminal Time Warp)، وهي ظاهرة يعانيها إلىٰ درجة ما كل مستخدمي الانترنت تقريبًا، خلال رحلتهم علىٰ الشبكة . . ، إنه من الشائع أن تفقد متابعتك للوقت، وحينما شخص أو شيء ما يدفعك لحساب كم الوقت الذي مضىٰ وأنت علىٰ الانترنت؟ ربما تهزك الحقيقة، أربع ساعات؟! لقد بدت وكأنها فقط ١٥ دقيقة!)[١].

هذا الكتاب الذي أشار لتشخيص هذه الظاهرة، أعني انسياب الوقت في ملاحقة الماجَرَيات علىٰ الشبكة دون شعور، نشرته الباحثة عام ١٩٩٨م، أي قبل سبعة عشر عامًا من اليوم، وما زادت

---

(١) Young K., *Caught in the Net*, John Wiley & Sons, 1998, P. 36.

التطبيقات الشبكية الجديدة هذه الحالة إلا تعقيدًا.

مدمنو البيانات (Dataholics):

من العقبات المعروفة في البحوث العلمية شح المعلومات في موضوع البحث التي تجعل الباحث يقلب الكتب وهو كاسف البال ويراسل المختصين فلا يعود بطائل ويصبح البحث كالجبل فوق رأسه، ولكن ليس هذا كل شيء، ليس شح المعلومات هو المشكلة فقط، فإن الكثرة المفرطة في المعلومات موضوع البحث هي أيضًا عقبة أخرىٰ أكثر شيوعًا اليوم، فترىٰ الباحث كلما ظن أنه استوعب منطقة البحث وحرثها جيدًا، انفتحت عليه أبواب ومساحات أخرىٰ فيتشعب ويتفرع ويتعنقد حتىٰ تخور قواه، فلا يسعفه الوقت لدراسة هذه المعلومات المتدفقة المتناسلة، وبذات الوقت يعز عليه أن يختم البحث ويستخلص النتائج وما زالت بعض معطياته مجهولة له، وخصوصًا إذا كان الباحث من المصابين بشهوة الاستقصاء.

فما الذي يحدث في هذه الحالة؟ الحقيقة أن أخطر ما يمكن أن يحدث هو أن تخور قواه فيدع الباحث البحث علىٰ ما هو عليه، ويجعله مجرد مستندات محفوظة في جهازه المحمول، ويبدأ رحلة «مشروع بحث جديد» هروبًا من الضغط النفسي السابق، ويصبح يتحدث عنه في مجالس أصحابه أن عندي بحث في كذا ولكن تمر السنون وهو يردد هذه الجملة.

وهذه الإشكالية في شهوة أو عقدة الاستقصاء سبق أن تحدث

عنها كثير من مشاهير المشتغلين بالبحث العلمي، وباعثها الخفي هو «عائق تطلب الكمال».

والحقيقة أن طوفان المعلومات والقدرات البحثية المهولة التي وفرتها شبكة الانترنت زادت من احتمالات هذه العقبة، ولذلك أطلق بعض الباحثين علىٰ أصل هذه الظاهرة لقب مدمني البيانات (Dataholics)، وهو لقب أعم يشمل كل من أصيب بالشراهة في مطاردة وجمع المعلومات علىٰ الشبكة[١].

ويرىٰ باحثون آخرون أن الإمكانات المعلوماتية الاستثنائية لشبكة الانترنت ساهمت في زيادة ما كانوا يسمونه سابقًا الإغراق المعلوماتي أو الإفراط في تحميل المعلومات (Information Overload) وهو مصطلح له تاريخ سابق ليس هذا موضع عرضه، ولذلك يقول بعض الباحثين:

(إدمان الانترنت مصطلح فضفاض يغطي تشكيلة واسعة من السلوكيات ومشكلات التحكم في الدافعية، والأنواع الفرعية الخمسة لإدمان الانترنت هي كالتالي: . .) ثم ذكر النوع الرابع فقال (٤-الإفراط في تحميل المعلومات: شبكة الانترنت خلقت نوعًا جديدًا من السلوك القهري يشتمل علىٰ الإفراط في تصفح الشبكة والبحث في قواعد المعلومات، وهؤلاء الأفراد يبددون كمية غير مناسبة من الوقت في بحث وجمع وتنظيم المعلومات)[٢].

---

(١) Colman A., *Dictionary of Psychology*, Oxford University Press, 2015, p. 187.

(٢) Shaw M. & Black D., Internet addiction: definition, assessment, epidemiology and clinical management, *CNS Drugs*, 22(5), 2008, p. 355.

تسلسل التصفح:

كيف تمكنت الماجَرَيات الشبكية أن تجرّ المتابع داخل الدوامة الزمنية دون الشعور بالوقت؟ يبدو لي أن مفتاح فهم الظاهرة هو قضية «تسلسل التصفح»، فالمادة الشبكية هي منظومة روابط (لينكات) يفضي بعضها إلىٰ بعض، ومواد قصيرة متتالية يرتكز أغلبها علىٰ العرض البسيط المثير، ولذلك يستمر المتابع في هذه السلسلة التي تسلمك حلقاتها للأخرىٰ، فهذا التجدد والتغيّر المتتالي في المواد القصيرة المعروضة هو السنارة التي لا يقاومها المستخدم، وتزيد شبكات التواصل عنصرًا آخر وهو معطىٰ «التفاعلية»، فالمعروض ليس مواد مجهزة للعرض بل مواد يشارك فيها الطرف المستهلك نفسه في الجدل، ويحتف بذلك الخديعة النفسية كالقول بأنني سأمكث دقائق وأغادر، أو سأرىٰ الأحداث قليلًا وأقفل التصفح، وهذا ما يمكن تسميته التصفح المتمادي أو التصفح المستطرد، وهو حالة من التفرع والتشعب في المتابعة.

النبأ المتدحرج:

كانت الصورة التقليدية في متابعة الأخبار أن يستمع المتابع الأخبار من المحطات الإذاعية، وقد يطالع بعض مقالات مشاهير كُتّاب الرأي التي تحلل وتربط المعطيات الأخبارية، ثم جاءت الفضائيات وفتحت مساحة هائلة إضافة للنقل الحي وهو الحوارات واللقاءات الساخنة علىٰ مدرجات الأحداث مع اللقاء بالفاعلين

وجهًا لوجه والإفضاء بشهاداتهم، لكن يظل المشاهد غير قادر علىٰ التحكم في وقت العرض وفي الوصول المباشر لموضع اهتمامه.

وأما المتخصص فقد يزيد بمطالعة الدراسات المتخصصة التي تدرس ما هو أوسع من الأحداث اليومية إلىٰ دراسة التفسيرات والخلفيات والبنىٰ الكلية ونحوها.

ثم جاءت الخدمات الأخبارية بواسطة الشبكات، وتعزز هذا بطفرة الهواتف الذكية (smartphone)، ثم انفتاح عالم شبكات التواصل (SNS)، فانتقلنا إلىٰ سلسلة جديدة أشد تماديًا من كل ما سبق، وهو دخول عنصري «الفورية» و«التفاعلية»، من خلال ما يمكن تسميته (مسلسل الخبر والتعليق والتعليق علىٰ التعليق)، فالمتابع بمجرد أن يسمع الخبر سواء كان عالميًا أم محليًا تجده يسارع لفتح شبكات التواصل لا ليبحث عن «تحليل متخصص»، بل ليرىٰ تعليقات الناس وردود أفعالهم وقد ينخرط فيها، فتثير التعليقات ردودًا، وردودًا علىٰ الردود، في متتالية تعليقية متناسلة لا تتوقف، وقد يزيد الاندماج إلىٰ درجة التنقل عبر المسارات التواصلية، فتجد المتابع يصوّر عبر هاتفه الذكي تعليقًا أو مساجلة من أحد شبكات التواصل وينقلها لشبكة أخرىٰ ويجري عليها جدلًا جديدًا، فيصبح كأنما هو بشكل مستمر داخل صالون افتراضي سجالي حول الأحداث والوقائع.

هذا يعني أننا اليوم أمام الفيضان الرقمي للأنباء وتفاعلات شبكات التواصل والهواتف الذكية الملازمة؛ أصبحنا أمام مشهد

أكثر تركيبًا للمتابع العام، فلم تعد المسألة متابعة الأخبار التي هي «الخبر الخام» أو الخبر المحلل من متخصص، بل القضية يمكن تسميتها بـ«الخبر المُضاعف»، لأنه يتدحرج ويستطير ويترامىٰ ويتعنقد عبر «مسلسل الخبر والتعليق والتعليق علىٰ التعليق» في صورة فورية ودون الارتباط بأوقات عرض فضائية، ودون الحاجة لغرفة مناسبة لوضع الشاشة، بل الهاتف الذكي الذي أصبح صالونًا افتراضيًا سجاليًا يلازم المرء في كل أحواله مكانيًا وزمانيًا، في مجلسه وبين أهله وأصدقائه وفي مقر عمله بل صار بعض الناس لا يستطيع التوقف عن التصفح في أماكن الخلاء وقضاء الحاجة، بل بلغ الأمر أن صارت أوقات الانتظار في المسجد تدعك يد المدمن ليستخرج هاتفه الذكي ويواصل المتابعة، وهكذا في أوقات زمنية متفاوتة أيضًا، حتىٰ أن كثيرًا من الناس يستفتح أول شيء بعد استيقاظه بالاستعراض السريع لآخر المعروض التواصلي الذي وقع أثناء نومه!

لحظات التسلل:

ثمة حالات كثيرة طبعًا للتسلل الشبكي، لكن يمكن لنا أن نرصد من حالات التسلل للفضول الشبكي ثلاث حالات: وهي حالة ضغط المهام، وحالة الاسترخاء بين المهام، وحالة استفتاح العمل، فأما حالة الضغط فإن البعض حين يمر بإثقال علمي أو عملي، مثل أن يكون في لحظة ضغط الصياغة بعد جمع المعلومات أو ضغط استخلاص نتيجة بحثية أو ونحوها، فقد تجده

يفزع للتصفح، وهذه بلا شك حالة هروب أكثر من كونها خضوع لجاذبية، وقد سبقت الإشارة إليها.

وأما الحالة الثانية للتسلل فهي حالة الاسترخاء بين المهام، فالتسلل للهاتف الذكي أثناء القراءة أو البحث أو الحفظ واستذكار الدروس هو حالة تخفف من الإجهاد الذهني أثناء إرهاق النظر العلمي، ولذلك مثلًا تزداد دافعية الخروج للهاتف الذكي في كل مرة ينتهي الناظر العلمي فيها من صياغة فقرة أو الانتهاء من «وحدة ذهنية» معينة، وهذا يعني -أيضًا- أنه يمكن النظر للجهد الذهني باعتباره يقاس سيره بالوحدات وليس خطًا متصلًا.

وأما الحالة الثالثة للتسلل الشبكي فهي حالة استفتاح العمل، أي البداءة أحيانا بالتصفح ثم الانتقال للمهام العلمية والعملية من البحث والقراءة، فإذا أخذ المرء مجلسه للعمل قال لنفسه سآخذ جولة سريعة علىٰ شبكات التواصل ثم أنكب علىٰ البحث والقراءة والاستذكار وأركز في العمل، والواقع أنها فخ نفسي حيث تذهب زهرة المدة المخصصة للعمل بما فيها من صفاء ونشاط في التفرج والتصفح العشوائي، ثم يحاول التدارك كل مرة بعد أن لا يبقىٰ لمهامّه إلا فتات الزمن ونُشارة الوقت.

ويمكن أن يكون التسلل الشبكي في لحظة أخطر، فحين تتهدج التسابيح وينجمع الهم علىٰ الإخبات والاستكانة لرب العالمين، ويعكف القلب في محراب التعبد، وتتعاقب الواردات الرحمانية، فلا يزال شيطان الخطرات ينزغ وينفِث حتىٰ تندسّ كف

الالتفات تنتر شاشات الفضول، فيتبلبل القلب ويتشعث الهم، وتتبعثر الخطرات في خلجان المرادات . .

الاستمراء بمواطأة النظراء:

هل ما نتحدث فيه منذ اليوم هو معلومات غريبة أو ملحوظات فريدة؟ لا طبعًا، بل أنا أجزم أن عامة القراء سبق أن فكّروا في الإشكاليات الشبكية المطروحة آنفًا، بل ثمة مستوىٰ آخر، وهو أن كثيرًا من القراء سبق أن تألموا من هذه الحال ثم برد الأمر عندهم. ما السبب في ذلك؟ السبب هو أن النفس البشرية بطبيعتها «قَطَويَّة» تستروح بالمشابهة كما قال الإمام ابن تيمية (**الناس كأسراب القطا مجبولون علىٰ تشبه بعضهم ببعض**)[1].

فما دام طالب العلم يرىٰ طائفة من المنتسبين للعلم والثقافة والتغيير منخرطين في هذه الشبكات التواصلية فإنه يخف وقع الأمر في نفسه، حتىٰ لو كان بينه وبينهم فرق في تنظيم الوقت والتحكم فيه، ولأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) نص بديع يشرح فيه كيف يستمرئ الإنسان الأمر بمواطأة نظرائه عليه، حيث يقول أبو حامد بطريقته البديعة في ضرب الأمثال:

(ومما يدل علىٰ سقوط وقع الشيء عن القلب بسبب تكرره ومشاهدته؛ أن أكثر الناس إذا رأوا مسلمًا أفطر في نهار رمضان استبعدوا ذلك منه استبعادًا يكاد يفضي الىٰ اعتقادهم كفره، وقد يشاهدون من يخرج

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص:٢٨/ ١٥٠).

الصلوات عن أوقاتها ولا تنفر عنه طباعهم كنفرتهم عن تأخير الصوم! مع أن صلاة واحدة يقتضىٰ تركها الكفر عند قوم وحزّ الرقبة عند قوم، وترك صوم رمضان كله لا يقتضيه، ولا سبب له إلا أن الصلاة تتكرر، والتساهل فيها مما يكثر، فيسقط وقعها بالمشاهدة عن القلب، ولذلك لو لبس الفقيه ثوبًا من حرير أو خاتمًا من ذهب استبعدته النفوس، واشتد إنكارها، وقد يُشاهد في مجلس طويل لا يتكلم إلا بما هو اغتياب للناس ولا يستبعد منه ذلك . . ، ولكن كثرة سماع الغيبة ومشاهدة المغتابين أسقط وقعها عن القلوب وهوّن علىٰ النفس أمرها)[1].

ويلخص أبو حامد هذه الخاصية النفسية بقوله (ومبدأ سقوط الثقل وقوع الأنس بكثرة السماع)[2].

المهاترات الشبكية:

بكل صراحة لا شيء يهرش الكَدَر ويكبس الغمّ علىٰ نفسي مثل أن أرىٰ شابًا كان للتو قد ثنىٰ رجليه علىٰ متون العلم أو لبس نظارته للثقافة الجادة؛ ثم انتحىٰ يهريق عمره يتتبّع المهاترات الفكرية والتيارية ومماحكات القضايا الصغيرة علىٰ الشبكة، يطارد تعليقات سوقيّة بليدة بعد أن كان يتقفّر العلم الشريف، وبعد أن كان يشح بوقته علىٰ أمور مشروعة صار يجود بزهرة شبابه علىٰ اللغو

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الخير، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، (ص: ٢/ ٣٣٣).

(٢) المصدر السابق، (ص: ٢/ ٣٣٢).

الشبكي، بل كان هذا الشاب نفسه قبل مدة قريبة يسأل بحرقة كيف يتعامل مع الولائم الاجتماعية والاجتماعات العائلية والأسرية بحيث لا تأخذ من وقته لطلب العلم، برغم أن تلك الاجتماعات العائلية إما بر بالوالدين أو صلة للرحم، ومع ذلك كان حينها كاسف البال متحيّرًا بسبب فوران همته للعلم، واليوم . . يريق تلك الساعات التي ضنّ بها علىٰ صلة رحم في ملاحقة تُرّهات شبكية نقرها عابثٌ مستلقٍ علىٰ ظهره ذات مساء طبولي . .

ومن عجائب ابن آدم أنه قد يتذمر من ضيق الوقت، وينوح من الالتزامات والانشغالات؛ ثم إذا خلا بنفسه أطعم وقته مسبعة الماجَريات . .

حجية كثرة الطَّرْق:

من مشكلات التكوين عبر شبكات التواصل، وخصوصًا ذات النصوص أو المشاهد القصيرة، أن الاتجاهات المنحرفة تعتمد فيها علىٰ «كثرة الطرق» للدعوىٰ، دون برهنة، أو بحجة شعارية هشة من الداخل، لكنها مع كثرة الطرق تأخذ شرعية تشبه شرعية الكثرة الانتخابية لا شرعية العلم والبرهان والدليل، وهذه الحالة تؤثر علىٰ التفكير العلمي تأثيرًا سلبيًا عميقًا، بما ينتهي إلىٰ حالة يمكن تسميتها حالة «شلل المقدرة الاستدلالية»، عبر تورم المعرفة بالدعاوىٰ والفرضيات والمزاعم، وضمور العلم بالحجج والبراهين والأدلة، وهذا يفضي تدريجيًا إلىٰ التوهان والحيرة واللاحسم.

بعد أن استعرضنا بعض مظاهر الماجَرَيات الشبكية نعيد تأكيد السؤال: ما المطلوب؟ هل المطلوب مقاطعة هذه الوسائل المذهلة في قدراتها واعتزالها؟ لا طبعًا، بل هذا رد فعل تجاوزي شديد الضرر، بل المطلوب هو «التوازن» في معاملة نظم الاتصالات، وإيلاء هذه المشكلة حقها من العناية، وأن لا تقودنا مشاهدة النظراء إلىٰ التساكت المتبادل وتجاهل المعضلة، وخصوصًا في المرحلة الذهبية للتحصيل العلمي، فمن كانت هذه الشبكات قد لكزته في دوامة الماجَرَيات فيفترض به الوقوف الصارم مع الذات وإعادة تنظيم العلاقة لتكون «متابعة منتِجة» ومتناسبة مع القدر المطلوب فلا تطغىٰ علىٰ مهامه الأخرىٰ العلمية والعملية، ولا تبعثر جمعية قلبه علىٰ الله . .

وننتقل الآن من النظر للإشكالية من زاوية المستوىٰ الفني، وهو الأدوات التقنية التي وفّرتها نظم الاتصالات الحديثة، إلىٰ قراءة المستوىٰ الموضوعي أعنىٰ محتوىٰ هذه الماجَرَيات، وقد أشرنا إلىٰ كثير من نماذج هذه المحتويات كالجدليات الفكرية والمهاترات التيارية ومغالطات القضايا الصغيرة والمواد الترفيهية واللغو واللهو الخ، وكلها تستحق العناية والمعالجة، ولكنني سأختار هاهنا أحد هذه المحتويات، وهو الانهماك في متابعة الأنباء والأخبار والأحداث وتعليقاتها، وهو ما خصصنا له الفصل القادم بعنوان «الماجَرَيات السياسية».

الفصل الثالث

الماجَرَيات السياسية

مـدخـل

سبق أن تداولنا سويًا التمييز بين الأنماط الأربعة المطروحة للعلاقة بين السياسة والخطاب الشرعي، وهي العلمنة والسلطنة والتعميم والتخصص، فاتجاه **العلمنة** ينابذ سلطة الأحكام الشرعية علىٰ السياسة، واتجاه **السلطنة** يُخضِع السياسة لهيمنة الأحكام الشرعية لكن يحصر حق الحديث عنها في المستبدّ، واتجاه **التعميم** يُخضِع السياسة لهيمنة الأحكام الشرعية -أيضًا- لكن يستنهض الجميع للدخول في الاشتغال السياسي، إما صراحة أو بلسان الحال، واتجاه **التخصص** يُخضِع السياسة لهيمنة الأحكام الشرعية كذلك، لكن يضعها في مربع التخصص المطلوب، فالمتخصص يستوعب تفاصيلها، وغير المتخصص يكفيه مجملاتها، ولا يُلهِب الجميع للتصدي للبت في مسائلها، بل يتصدىٰ لخطابها المؤهل إما بعلم السياسة الشرعية من جهة أحكامها، أو بالخبرة السياسية المعاصرة من جهة فنياتها وإجرائياتها، وهذا الاتجاه لا يعتبر

الاشتغال السياسي هو المفتاح الوحيد للإصلاح، بل هو خط مهم ونبيل لكن ضمن خطوط كثيرة علمية ودعوية لا يجوز الجور عليها في سياق تفخيم شأنه، بل يجب أن يعطىٰ وزنه الطبيعي، لا باعتباره أبا للإصلاح، ولا باعتباره أجنبيًا دخيلًا عليه، بل باعتباره أحد الأشقاء الأفاضل في عائلة الإصلاح.

واتجاها العلمنة والسلطنة تبارت الأقلام عليها وتعاقبت الكراريس، وليسا موضوع بحثنا هنا، وإنما موضوع بحثنا هو الاتجاه الثالث المشار له آنفًا «اتجاه التعميم»، الذي يثير إشكالية «القدر الزائد من الانهماك السياسي»، أو ما يمكن تسميته «التخمة السياسية»، وقد كنا عالجنا مسألة الماجَرَيات الشبكية من خلال الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة حول ظاهرتها، ولكننا في هذا الفصل المكرس للماجَرَيات السياسية سنناقش إشكالية التخمة السياسية من مدخل آخر، حيث سنقرأ هذه الإشكالية من خلال التجارب التاريخية «الجادّة» للعلماء المصلحين والمفكرين الإسلاميين في هذا العصر، وكيف تعاملوا مع إشكالية القدر الزائد من الانهماك السياسي، وكيف يمكن أن نستثمر المادة التاريخية في إنعاش الدافعية المشلولة.

هذا يعني أننا يجب أن ننتخب عدة عينات للدراسة بحيث تكون: «جادّة» و«مستقلة»، ولها موقف نقدي من إشكالية «التعميم السياسي»، علىٰ أن تمثل هذه العينات شيئًا من التنوع في الخلفيات

المعرفية والجغرافية وزاوية النظر النقدي، ولأجل ذلك اخترنا نموذجًا للعالم المصلح وهو البشير الإبراهيمي، ونموذجًا للداعية الإسلامي وهو الندوي وفريد الأنصاري، ونموذجًا للمفكر الإسلامي وهو مالك بن نبي والمسيري. وهذه العينات تمثل أيضًا تنوعات جغرافية: من الهند (الندوي)، ومصر (المسيري)، والجزائر (البشير الإبراهيمي ومالك بن نبي)، والمغرب (فريد الأنصاري)، وكل هذه الشخصيات لها رؤية لا توافق التعميم السياسي، وكلها أيضًا ليست موضع تهمة بأنها اتخذت هذه المواقف مُصانعةً لمستبدٍّ ما، وإلا لفقد النموذج دلالته.

وليست القضية هنا مجرد عرض لمواقف مجردة لشخصيات مرموقة علميًا وإصلاحيًا تنتقد «التعميم السياسي» أو «التخمة السياسية»، فهذه يمكن أن تقدم في صفحة واحدة في مقالة وينتهي الأمر، بل نحتاج إلىٰ أمر أكثر تركيبًا من ذلك، فأكثر ما يهمنا في هذه النماذج والتجارب أن نعيش معها لحظات «الإنتاج الجاد» في تجاربها، ويتذكر القارئ أننا أشرنا في مدخل الدراسة لحاجتنا لمعايشة الخبرات والتجارب كوسيلة تضميد لجراحات الدافعية، كما أن أحد التمييزات الخمسة التي تحكم هذه الدراسة والتي سبق إيضاحها في فصل التمييزات الحاكمة كان «التمييز بين المتابعة المتفرّجة والمتابعة المنتِجة»، فليس المراد إذن في هذا الفصل إدانة «التورم السياسي» فقط، بل المراد أيضًا، وبصورة لا تقل أهمية؛

إنعاش الحيوية العلمية والعزيمة الإصلاحية لتستعيد نبضها الطبيعي، فحالة التقاعس والتواني التي ولّدها التفرج علىٰ الماجَريات تفتقر إلىٰ عينات وتجارب نخالط ونُمازِج فيها معاناة الكدح والمزاولة في المعرفة والدعوة.

ولأجل هذه الأغراض والمحددات قسمنا كل نموذج لقسمين، الأول هو محيط النموذج نتعرف فيه علىٰ الإنتاج الجاد لصاحب النموذج ونفهم من خلاله سياق نموذجه، والثاني لدراسة مكونات وعناصر هذا النموذج المطروح حول العلاقة بين السياسة من جهة وبين العلم والدعوة من جهة أخرىٰ.

نموذج الشيخ البشير الإبراهيمي
(لباب السياسة وقشورها)

القسم الأول: محيط النموذج:

لحظات التعرّف:

في المرحلة التي عشت فيها أنا وجيلي أوائل أجواء طلب العلم، وكان ذلك في أعوام ١٤١١هـ وما يليها، كنت أشاهد بين يدي طلاب العلم الذين يكبروننا رسالة رائجة يدلقون عليها تعابير الإطراء، وهي في حقل «أدب الطلب»، واسمها «حلية طالب العلم»، لفضيلة الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد (ت١٤٢٩هـ) رحمه الله، وكان أشياخ محلتنا يحرضوننا في ابتداء الطلب علىٰ قراءتها في سياق تأكيدهم علىٰ أهمية الأخلاق والأدب وتهذيب السلوك في طريق طلب العلم.

وقد بلغت هذ الرسالة ذروتها المركزية في باب «أدب الطلب» حين جعل فقيه الجزيرة الشيخ محمد بن عثيمين هذه الرسالة أحد

المتون التي يشرحها في برامجه العلمية لطلابه، ثم طُبع شرحه لها لاحقًا، بالرغم من أن الشيخ بكر أبو زيد مؤلف المتن أصغر من الشارح العلامة ابن عثيمين بما يقارب عقدين، فالشيخ ابن عثيمين أكبر من الشيخ بكر بـ١٨ عامًا، وبالرغم من أن عامة متون الشيخ ابن عثيمين التي يشرحها هي كتب متقدمة لأعلام مشاهير معتمدة في فنونها، من القرن الثالث كصحيح البخاري ومسلم، إلىٰ القرن الثاني عشر كمتون الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرورًا بكتب ابن قدامة والنووي وابن مالك وابن تيمية وابن حجر والحجاوي وأضرابهم، ولا يشرح الشيخ ابن عثيمين كتابًا معاصرًا إلا استثناءً لاختصاص وتفرد، فهذا يدلك علىٰ منزلة كتاب الشيخ بكر تغمده الله برحمته.

ومن خلال كتب الشيخ بكر أبو زيد التي راجت تلك الحقبة عرفت أنا وجيلي رمزًا يفخِّم الشيخ بكر شأنه، اسمه «محمد البشير الإبراهيمي»، ويلمح الشيخ بكر كثيرًا أن له أسلوبًا بيانيًا فريدًا في كتبه، بل الذي أعلمه أنه لم يكن عالم في بيئتنا العلمية يتحدث عن البشير الإبراهيمي قبل إشاعة الشيخ بكر لآثاره وكتبه وإطرائها في حواشي رسائله، حتىٰ أن الشيخ بكر لما قال في رسالته المشار لها «حلية طالب العلم» في سياق تحذيره من خنوع الأتباع لمشايخ الطريقة: (**وانظر ما يقوله العلامة السلفي الشيخ محمد البشير الإبراهيمي الجزائري** رحمه الله **في «البصائر»؛ فإنه فائق السياق**)[1].

---

(١) بكر أبو زيد، **حلية طالب العلم**، مطبوع ضمن المجموعة العلمية للشيخ بكر، دار العاصمة، (ص: ١٦٣).

علق الإمام ابن عثيمين -تغمده الله برضوانه- في شرحه بقوله: (**أحالنا علىٰ هذا المصدر المسمىٰ «البصائر» فإنه فائق السياق، وأنا لا أعرف هذا الكتاب، ولا طالعته**)[1].

وفي رسالة أخرىٰ للشيخ بكر أبو زيد، وفي ذات هذا الفن أيضًا، وهو فن «أدب الطلب»، وهي رسالة اسمها «التعالم»، وهي في نظري من أكثر كتب الشيخ بكر التي ظهرت فيها حرارة الغيرة والحفيظة، حتىٰ كادت صفحاتها كلها أن تكون زفرات تنقصف لها الأضلاع علىٰ ما آل إليه حال العلم وطلابه، وفي هذه الرسالة تحدث الشيخ بكر عن أربعة تأثر بتراكيبهم التعبيرية، حيث يقول الشيخ في سياق الدعوة لما سماه «نسج الكلام علىٰ سَنَن لغة العرب»:

(**وقد رأينا هذا لدىٰ جملة من علماء السلف المعاصرين منهم: العلامة الداعية اللغوي الشيخ محمد الخضر حسين، والعلامة الداعية اللغوي الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، والعلامة المحدث اللغوي الشيخ أحمد بن محمد شاكر، في آخرين. وقد استفدت من كتب هؤلاء الثلاثة الأعلام، وتأثرت بأسلوبهم البياني الفريد، مع ما منَّ الله به علي من ملازمة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي صاحب أضواء البيان نحو عشر سنين في مدينة النبي ﷺ**)[2].

---

(١) ابن عثيمين، **شرح حلية طالب العلم**، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٤هـ (ص: ١٢٧).

(٢) بكر أبو زيد، **التعالم**، مطبوع ضمن المجموعة العلمية للشيخ بكر، دار العاصمة، (ص٨٣).

ولتأثر الشيخ بكر بهؤلاء الأربعة الذين نص عليهم (الخضر حسين، والبشير الإبراهيمي، وأحمد شاكر، والشنقيطي) فإن أسلوب الشيخ بكر صار يقترب من أساليب الجزالة التقريرية، أكثر من قربه من أصحاب السلاسة السردية، وأعرف عديدًا من طلاب العلم بسبب هذا الحديث للشيخ بكر، صاروا يحرصون علىٰ اقتناء الأعمال الكاملة للشيخ البشير الإبراهيمي والقراءة فيها علىٰ نية تحصيل الإثراء اللغوي.

ولما ألّف الشيخ بكر أبو زيد كتابه طبقات النسّابين، عدّ الشيخ البشير الإبراهيمي من علماء الأنساب أيضًا، وجعله في الطبقة الرابعة عشرة[(١)]، ونوّه الشيخ بكر بالبشير الإبراهيمي في مواضع أخرىٰ أيضًا من رسائله، والمقصود التمثيل فقط.

فتشوّقتُ كثيرًا لمعرفة هذا العالم، ولما أنهيت قراءة مؤلفاته، وطالعت بعض مصادر تلك الحقبة من تاريخ الجزائر، أبهرني كثيرًا عمق تكوينه العلمي مع مصابرته وجهوده التي لا تكل عن المشاركة في الإصلاح، في ظل ظروف في غاية الصعوبة والشدة، وهي ظروف الاحتلال الفرنسي الدموي للجزائر، فكان البشير الإبراهيمي تجسيدًا فعليًا ملموسًا لنموذج (العالم المصلح)، فلم يكن الشيخ ناشطًا في الشأن العام علىٰ جهل، ولم يكن أيضًا عالمًا سلبيًا منكفئًا علىٰ شأنه الخاص، بل كان واللهِ فارس ميدان ممتشقًا سيف العلم.

---

(١) بكر أبو زيد، **طبقات النسابين**، دار الرشد، ١٤٠٧هـ، (ص: ١٩٧).

ونحن نحتاج هاهنا قبل أن نناقش موقف الشيخ البشير الإبراهيمي من إشكالية «الإغراق في السياسة» أن نستعرض شيئًا من التكوين العلمي الجادّ والمشاركات الإصلاحية المثابِرة للشيخ، لنحقق عدة أغراض، منها أن يتبيّن وجه اعتباره في بحثنا هنا ممثلًا لنموذج العالم المصلح، ولنعيش أيضًا نموذجًا يحيي الهمة في العلم والعمل، ولنستعين بهذه الخلفية التاريخية في فهم واستيعاب نموذج الشيخ البشير في العلاقة بالمشاغل السياسية.

قصة البرنامج المكثف:

فتح الشيخ عينيه في بلده الجزائر والاستعمار الفرنسي تهدر قواته فوق رؤوس الناس، حيث ولد الشيخ عام (١٣٠٦هـ-١٨٨٩م) كما ذكر هو بنفسه تاريخ مولده، ولم يكن تاريخًا تقريبيًا بل ذكر الشيخ مولده باليوم والساعة بالضبط، وكان يعرفها عبر طريقة طريفة كان يصنعها جده، كما يقول الشيخ (**قرأته بخط جدي الأدنىٰ علىٰ ظهر كتاب من كتبه سجل فيه مواليد الأسرة ووفياتها**)[1]، وهذا أيضًا من القرائن علىٰ أن هذا البيت بيت علم حريص علىٰ التدوين وليس بيتًا أميًا.

وهو يرجع في نسبه إلىٰ إدريس بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الذي هرب من وقعة «فخ» المشهورة

---

(١) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م، (ص: ٥/ ١٦٣).

(١٦٩هـ)، وأنشأ دولة الأدارسة في المغرب، وإدريس هذا هو الجذر الذي تحدرت منه أسر آل البيت في المغرب العربي، كبني حمود وغيرهم، وهو من أنساب آل البيت الثابتة التي لا مغمز فيها، وقد تحدث عن ثبوتها أبو العباس ابن تيمية[١] وغيره.

فتولىٰ تربيته العلمية عمه العالم الشيخ محمد المكي الإبراهيمي، الذي ذكر الشيخ البشير أن عمه هذا (عالم إقليمنا، وفريد عصره في إتقان علوم اللسان العربي)[٢]، وأنه (عالم البيت، بل الوطن كله في ذلك الزمان)[٣]، وأنه (علامة زمانه في العلوم العربية)[٤].

ووضع عمه له برنامجًا علميًا مكثفًا بصورة استثنائية، حتىٰ أنه يشرف علىٰ ابن أخيه في يقظته ومنامه وطعامه! بل كان يحفِّظه حتىٰ أوقات التنزه اليسيرة، كما يقول الشيخ البشير:

(فلما بلغت سبع سنين استلمني عمي من معلمي القرآن، وتولىٰ تربيتي وتعليمي بنفسه، فكنت لا أفارقه لحظة حتىٰ في ساعات النوم، فكان هو الذي يأمرني بالنوم، وهو الذي يوقظني منه، علىٰ نظام مضطرد في النوم والأك والدراسة، وكان لا يخليني من تلقين حتىٰ حين أخرج معه وأماشيه للفسحة)[٥].

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (ص: ٣٥/ ١٣٠).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٤).

(٣) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٣).

(٤) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٩٠).

(٥) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٣).

ويقول الشيخ في موضع آخر (**وكنت ملازما له حتىٰ في النوم والطعام، فكان لا يخليني دقيقة واحدة من فائدة علمية**)[1].

وهكذا لم يكن عمه يفوّت دقيقة واحدة لا يدرّس فيها الفتىٰ، مع الطلاب ووحده، وفي أوقات الدرس وأوقات النزهة، بل تحت كل الوسائل الممكنة للإضاءة في عصرهم! بل حتىٰ في الظلام يلقي عليه نصوص المتون والفتىٰ يتحفّظ! كما يقول الشيخ:

(**وكان -عمي- يقرئني مع جماعة الطلاب المنقطعين عنده لطلب العلم علىٰ العادة الجارية في وطننا إذ ذاك، ويقرئني وحدي، ويقرئني وأنا أماشيه في المزارع، ويقرئني علىٰ ضوء الشمع، وعلىٰ قنديل الزيت، وفي الظلمة، حتىٰ يغلبني النوم**)[2].

والقدر الذي كان عمه يحدده له كل يوم هو حفظ مائة بيت، ولذلك فإنه خلال السنتين الأوليين فقط من هذا البرنامج المكثف، أي بين سن السابعة إلىٰ سن التاسعة من عمر الفتىٰ، أتمّ الشيخ علىٰ يدي عمه حفظ متون مهولة لا يكاد العقل المعاصر يستوعبها، حيث يواصل الشيخ البشير الحديث عن هذه المرحلة من عمره بين السابعة والتاسعة فيقول:

(**فحفظت فنون العلم المهمة في ذلك السن مع استمراري في حفظ القرآن، فما بلغت تسع سنين من عمري حتىٰ كنت أحفظ القرآن مع فهم**

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٤).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٤).

مفرداته وغريبه، وكنت أحفظ معه ألفية ابن مالك، ومعظم الكافية له، وألفية ابن معطي الجزائري، وألفيتي الحافظ العراقي في السير والأثر، وأحفظ جمع الجوامع في الأصول، وتلخيص المفتاح للقاضي القزويني، ورقم الحلل في نظم الدول لابن الخطيب، وأحفظ الكثير من شعر أبي عبد الله بن خميس التلمساني، شاعر المغرب والأندلس في المائة السابعة، وأحفظ معظم رسائل بلغاء الأندلس مثل: ابن شهيد، وابن برد، وابن أبي الخصال، وأبي المطرف ابن أبي عميرة، وابن الخطيب، ثم لفتني عمي إلىٰ دواوين فحول المشارقة، ورسائل بلغائهم، فحفظت صدرا من شعر المتنبي، ثم استوعبته بعد رحلتي إلىٰ الشرق، وصدرا من شعر الطائيين وحفظت ديوان الحماسة، وحفظت كثيرا من رسائل سهل بن هارون، وبديع الزمان، وفي عنفوان هذه الفترة كنت حفظت بإرشاد عمي: كتاب كفاية المتحفظ للأجدابي الطرابلسي، وكتاب الألفاظ الكتابية للهمداني، وكتاب الفصيح لثعلب، وكتاب إصلاح المنطق ليعقوب السكيت، وهذه الكتب الأربعة هي التي كان لها معظم الأثر في ملكتي اللغوية)[1]

ولعل القارئ يتذكر الآن أن ألفية العلامة يحيىٰ بن عبد المعطي (ت٦٢٨هـ) الشهير بابن معطي، كانت شائعة في فنّها قبل ابن مالك (ت٦٧٢هـ)، وهي أول ألفية في علم النحو، وعليها شروح كثيرة لاهتمام العلماء بها آنذاك، بل طبع لها ترجمات معاصرة للغات الأوروبية، وعدد أبياتها كما قال ابن معطي نفسه

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٣-٢٧٤).

(**أرجوزةٌ وجيزةٌ في النحو******عِدّتها ألفٌ، خلت من حشوِ**)[١].

ولما جاء ابن مالك كان يدرّس ألفية ابن معطي لطلابه[٢]، ولكنه لاحظ أنها غير مستوعبة لمسائل مهمة في النحو، فنسج علىٰ منوال ابن معطي، ونظم الكافية الشافية، وبلغ من تأثر ابن مالك بابن معطي أن أدخل بعض ألفاظ ابن معطي في منظومته الكافية.

لكن الكافية مع مقصود الاستيعاب تشعبت وامتدت وطالت حتىٰ بلغت أبياتها قرابة (**٣٠٠٠**) بيت، أو بالتحديد **٢٧٥٠** بيت ونيف، كما قال ابن مالك في الكافية (**أبياته ألفان مع سبعمائة** ** **وزيد خمسون ونيف أكمله**)[٣]، لذلك رأىٰ ابن مالك أن يختصر هذه الألفية بالانتخاب وإعادة الصياغة في منظومة ألفية تكون ألف بيت برسم ابن البارزي، فنظم منظومته التي سماها «الخلاصة» باعتبارها خلاصة الكافية الشافية، فاستطارت في الآفاق ولهجت بها الأفواه، وكاد أن يترك الناس ما بأيديهم من متون النحو قبلها، وأقبلوا عليها حفظًا ودراسة، واشتهرت بالألفية، بل إذا أُطلق لقب الألفية في علوم الإسلام كلها لا ينصرف إلا لها، برغم كثرة الألفيات في عامة هذه العلوم، ويشير الكثير من المتخصصين إلىٰ أن ألفية ابن مالك

---

(١) ابن معطي، **الدرة الألفية**، تحقيق سليمان البلكيمي، دار الفضيلة، (ص:١٧، ب:١١).

(٢) ذكر الذهبي أن شيخه ابن النحاس درس ألفية ابن معطي علىٰ ابن مالك: الذهبي، **معجم الشيوخ (المعجم الكبير)**، تحقيق د. محمد الهيلة، (ص:١/ ٦٥)

(٣) ابن مالك، **شرح الكافية الشافية**، تحقيق أحمد القادري، دار صادر، (ص:٢/ ٣١٥).

أكثر استيعابًا وألفية ابن معطي أكثر سلاسة، كما يقول المقّري **(نظم ابن مالك أجمع وأوعب، ونظم ابن معطي أسلس وأعذب)**[1].

وعامة المتخصصين يرشحون واحدة من هذه المنظومات، وخصوصًا أم الباب وهي ألفية ابن مالك، أما حفظ عدة ألفيات في فنٍ واحد، أي ثلاث ألفيات في فن النحو فقط!، فهذا أشبه بالنادر والاستثنائي في المعاصرين، وخصوصًا لفتىٰ في سن التاسعة أو دون الرابعة عشر من عمره.

أما ألفيتي العراقي في السير والأثر، فهما منظومتان مستقلتان، ألفية مشهورة جدًا في علم «مصطلح الحديث» تسمىٰ التبصرة والتذكرة، لخص فيها مقدمة ابن الصلاح مع زيادات عليها، وهي التي عليها شرح السخاوي المعروف «فتح المغيث»، وأما الثانية فهي ألفية في السيرة النبوية، وعليها عدة شروح، وهي منظومة لذيذة وفيها جوامع تلخص الصورة الكلية كقول العراقي مثلًا في عدد غزوات النبي ﷺ وأول غزوة: **(سبعًا وعشرين اعدُدنّ الغزوا**أولها وَدّان وهي الأبوا)**[2].

وذكر الشيخ -أيضًا- من جملة ما حفظ في تلك السن في علم أصول الفقه: جمع الجوامع للسبكي، وفي علم البلاغة: تلخيص

---

(١) المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، (ص: ٢/ ٢٣٢).

(٢) المناوي، **العجالة السنية شرح ألفية السيرة النبوية للعراقي**، تحقيق عمر آل أحمد، دار أطلس الخضراء، (ص: ٣١٠).

المفتاح للقزويني، وهي متون منثورة لا منظومة، وفي علم التاريخ: رقم الحلل في نظم الدول لابن الخطيب، ولناظمها شرح عليها، وكان الشيخ لاحقًا في كتاباته يفخّم شأن هذه المنظومة[1].

كما أشار الشيخ -أيضًا- إلىٰ حفظه للكتب الأربعة المؤلفة بغرض الإثراء اللغوي، وذكر أنها ينبوع ملكته اللغوية.

وذكر الشيخ حِفظَه لبعض شعر المغاربة ورسائل بلغاء الأندلس، ثم نقله عمه لدواوين المشارقة، ولكن الشيخ أجمل هنا ما حفظه من نصوص المشارقة، وقد فصّله في موضع آخر، وذكر كتبًا أخرىٰ درسها وضبطها في تلك السن، حيث يقول:

(مع حفظ المعلقات والمفضليات، وشعر المتنبي كله، وكثير من شعر الرضي وابن الرومي وأبي تمام والبحتري وأبي نواس، كما استظهرت كثيرا من شعر الثلاثة جرير والأخطل والفرزدق، وحفظت كثيرًا من كتب اللغة كاملة كالإصلاح والفصيح، ومن كتب الأدب كالكامل والبيان وأدب الكاتب، ولقد حفظت وأنا في تلك السن أسماء الرجال الذين ترجم لهم نفح الطيب وأخبارهم وكثيرا من أشعارهم، إذ كان كتاب نفح الطيب -طبعة بولاق- هو الكتاب الذي تقع عليه عيني في كل لحظة منذ فتحت عينيّ علىٰ الكتب، وما زلت أذكر إلىٰ الآن مواقع الكلمات من الصفحات، وأذكر أرقام الصفحات من تلك الطبعة)[2].

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٢/ ٦٤، ٢/ ١٥٠، ٥/ ٢٨٩).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٥).

وربما يتبادر تساؤل في ذهن القارئ: لماذا بدأ عمه بشعر ونثر المغاربة؟ ولماذا أخر أدب المشارقة؟ والحقيقة أن هذا لم يكن اعتباطيًا، بل كان مقصودًا، حيث ينقل البشير في موضع آخر عن عمه (**وكان عمي يتعصب للأدب الأندلسي، ويبدي ويعيد في استحسانه، ويعدّه أقرب لمزاجنا، وأكثر ملاءمة مع روحانيتنا وعواطفنا**)[1].

هذا التكوين كله وهو دون الرابعة عشرة من عمره، ويذكر الشيخ أن محفوظاته في سن التاسعة تبلغ عدة آلاف من الأبيات، كما يقول: (**فما حفظت القرآن حتىٰ كنت أحفظ معه بضعة الألف بيتٍ من الشعر، ما بين أبيات مفردة ومقطع**)[2].

وحتىٰ لا نجور علىٰ أنفسنا وأبناء زماننا فلا أظن القارئ يختلف معي في أن هذه النتائج في الحفظ ليست قدرات معتادة ومألوفة، وأنها من قبيل الموهبة في الحفظ، والحقيقة أن الشيخ البشير نفسه أكّد ذلك في مواضع متعددة من مقالاته المجموعة في آثاره، ومما مر بي وقيدته قوله (**ولم يكن شيء من ذلك يرهقني، لأن الله تعالىٰ وهبني حافظة خارقة للعادة**)[3]، وقوله رَحِمَهُ اللَّهُ (**ورزقت حافظة عجيبة وذاكرة قوية**)[4]، وقوله رَحِمَهُ اللَّهُ (**واختصصت بذاكرة وحافظة خارقتين للعادة**)[5]،

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٤/ ٣٧٢).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٤/ ٣٧٢).

(٣) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٤).

(٤) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٩٩).

(٥) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٤).

وقوله رَحِمَهُ اللَّهُ (**وكنت أحفظ عشرات الأبيات من سماع واحد مما يحقق ما نقرأه عن سلفنا من غرائب الحفظ**)[1]، بل إن الشيخ من شفافيته وصدقه كشف عن أنه أصابه في صباه شيء من الزهو والخيلاء علىٰ أقرانه بسبب هذه النتائج وإمكانيات الحفظ، كما يقول الشيخ عن نفسه:

(**وما أشرفت علىٰ الشباب حتىٰ أصبت بشر آفة يصاب بها مثلي، وهي آفة الغرور والإعجاب بالنفس، فكنت لا أرىٰ نفسي تقصر عن غاية حُفّاظ اللغة وغريبها، وحُفّاظ الأنساب والشعر، وكدت أهلك بهذه الآفة لولا طبع أدبي مرح كريم، ورحلة إلىٰ الشرق كان فيها شفائي من تلك الآفة**)[2].

ومما يؤكد أن الأمر في صباه هو من جنس الموهبة المتفردة أن الشيخ لما بلغ منتصف الستينات بدأ يشتكي انكماش تلك الحافظة الفولاذية كما يقول الشيخ عن نفسه عام **١٩٥٤**م، وهو حينها قد بلغ بالضبط **٦٥** سنة (**وتلك الذاكرة الواعية الصيود أضحت «كشنة خرقاء واهية الكلىٰ» تضيع أكثر مما تمسك**)، وقول الشيخ «شنة خرقاء واهية الكلىٰ» هو اقتباس أو تضمين من بيت ذي الرمة المعروف، وخلاصة مراده بهذا التشبيه أن ذاكرته أصبحت كسقاء بالٍ لا يمسك محتواه.

وأمام سير هذا البرنامج المكثف الممتع ربما يتلامع في عين المطالع إشكالٌ وتحيُّر: لماذا يا ترىٰ توقف هذا البرنامج الفريد عند

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٥).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٥).

سن الرابعة عشرة؟ الواقع أنه يقف وراء هذا التوقف حادثةٌ حزينة، قطّعت نياط قلبي وأنا أقرؤها، وهي مرض ووفاة المعلم العم الشيخ العالم المكي الإبراهيمي، وكان عمه -تغمده الله برحماته- وهو طريح قد أثخنته الأسقام في مرض الموت ما زال يلتفت لابن أخيه ويلقي عليه الكلمات العلمية الواهنة قدر طاقته، كما يقول الشيخ عن عمه:

(مات عمي سنة ١٩٠٣م، ولي من العمر أربع عشرة سنة، ولقد ختمت عليه دراسة بعض الكتب وهو علىٰ فراش المرض الذي مات فيه، وأمرني بأن أخلفه في التدريس لزملائي الطلبة الذين كان حريصا علىٰ نفعهم)[١].

ومن أعجب ما في ذلك أن الشيخ البشير لم يستكمل شرح آخر أبيات «ألفية ابن مالك» إلا قبيل وفاة عمه وهو مريض، كما يقول البشير في موضع آخر:

(ولما بلغت أربع عشرة سنة، مرض عمي مرض الموت، فكان لا يخليني من تلقين وإفادة وهو علىٰ فراش الموت، بحيث أني ختمت الفصول الأخيرة من ألفية ابن مالك عليه وهو علىٰ تلك الحالة)[٢].

يا الله .. معلم علىٰ سرير المرض .. يرقب اللحظات الأخيرة للانتقال للدار الآخرة .. وتنازعه نفسه إلا استكمال

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٥).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٤).

الدرس النحوي الأخير لابن أخيه .. اللهم أسبل علىٰ المكي الإبراهيمي غيث رحماتك.

ومع إقرارنا بهذا التفرد العلمي في زمن اليفاعة للشيخ البشير لكننا يجب أن نقر قبل ذلك بفضل عمه المكي الإبراهيمي علىٰ هذه الجهود في اكتشاف قدرات الصبي وحسن توظيفها، وتولي تربيته العلمية يقظة ومنامًا وطعامًا إلىٰ لحظة فراش الموت، ولم يكن عمه مجرد معلم في برنامج مكثف، بل كان أيضًا «حكيمًا» في تعليمه، كما يروي عنه مثلًا الشيخ البشير:

(كان عمي يشغلني في ساعات النهار بالدروس المرتبة في كتب القواعد وحدي، أو مع الطلبة، ويمتحنني ساعة من آخر كل يوم في فهم ما قرأت، فيطرب لصحة فهمي، فإذا جاء الليل أملىٰ علي من حفظه، وكان وسطًا، أو من كتاب ما يختار لي من الأبيات المفردة أو من المقاطيع، حتىٰ أحفظ مائة بيت، فإذا طلبت المزيد انتهرني وقال لي: إن ذهنك يتعب من كثرة المحفوظ كما يتعب بذلك[1] من حمل الأثقال، ثم يشرح لي ظواهر

---

(١) كذا في الكتاب، وأظنها تصحيف طباعي من الناسخ، وأن الصواب الذي كتبه الشيخ هو كلمة «بدنك»، فالمقايسة بين الأذهان والأبدان مأثورة بكثرة في كلام أهل العلم، كما نقل أبو حيان في **البصائر والذخائر** ٨/ ١٤ (قال أعرابي: روّحوا الأذهان كما تروّحوا الأبدان)، ويقول أبو العباس ابن تيمية في **مجموع الفتاوىٰ** ٣٥/ ٢٣٣ (والله قد فاوت بين الناس في قوىٰ الأذهان، كما فاوت بينهم في قوىٰ الأبدان)، ونظائرها كثيرة. وأصل النص مأخوذ من مقالة كتبها الشيخ **لمجلة المصور** سنة ١٩٥٥م، وليس بين يدي هذا العدد من مجلة المصور لأتحقق من أصل النص، وهل التصحيف من صحفي مجلة المصور، أم من جامع آثار الشيخ، والله أعلم.

المعاني الشعرية، ثم يأمرني بالنوم رحمه الله)[1].

فانظر كيف كان يأمره بالتوقف عن الإفراط في زيادة الحفظ إبقاءً علىٰ ذهنه من الكلال ونفسيته من السآمة، وقريب من هذا ما نقله الشيخ عن عمه أيضًا (**وكانت له طريقة عجيبة في تنويع المواضيع والمحفوظات حتىٰ لا أمل**)[2].

لما قرأت حياة الشيخ في صباه، وهذا البرنامج العلمي المذهل، وجدتني أقول في نفسي هذه والله الطفولة التي تستحق تحبير الذكريات، لا طفولة الترهات واللهو التي يسوّد بها بعض أصحاب السير الذاتية الأوراق ليضيعوا شيئًا من عمر قارئهم كما أضاعوا أوقاتهم.

مرحلة خزائن المدينة:

يمكن القول أن للشيخ محطتين في تكوينه العلمي، هذه المحطة في الصبا حتىٰ وفاة عمه وهو دون الرابعة عشرة، والمحطة الثانية لما بلغ أوائل العشرينات ورحل إلىٰ المدينة النبوية حين استدعاه أبوه من هناك، حيث إنه في سنة **١٩٠٨**م رحل والد الشيخ البشير إلىٰ المدينة النبوية فرارًا بدينه من بطش الاستعمار الفرنسي، فلحق به الشيخ البشير وعمره (**٢٢**) سنة، ومر بالقاهرة ومكث فيها

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٥).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٤).

بضعة أشهر كان له فيها أنشطة علمية وأدبية، ثم كما يقول الشيخ **(خرجت من القاهرة قاصدًا المدينة المنورة، فركبت البحر من بور سعيد إلىٰ حيفا، ومنها ركبت القطار إلىٰ المدينة)**[١].

وهذا القطار الذي يشير إليه الشيخ ربما يستغربه بعض القراء المعاصرين، والواقع أنه هو الذي كان يسمىٰ تاريخيًا «خط حديد الحجاز» أنشئ في عهد السلطان العثماني عبد الحميد عام **١٩٠٨**م يربط دمشق بالمدينة النبوية ويمر بمدن كثيرة.

ثم يتحدث الشيخ عن الأجواء العلمية في المدينة النبوية، والمشايخ الذين استفاد منهم، ويفخِّم أمر شيخين منهم تفخيمًا مهولًا، فيقول:

(وكان وصولي إلىٰ المدينة في أواخر سنة ١٩١١، واجتمعت بوالدي رَحِمَهُ اللَّهُ وطفت بحلق العلم في الحرم النبوي مختبِرا، فلم يرُق لي شيء منها، وإنما غثاء يلقيه رهط ليس له من العلم والتحقيق شيء، ولم أجد علمًا صحيحًا إلا عند رجلين هما شيخاي: الشيخ العزيز الوزير التونسي، والشيخ حسين أحمد الفيض أبادي الهندي . . ، وأشهد أني لم أر لهذين الشيخين نظيرا من علماء الإسلام إلىٰ الآن، وقد علا سني، واستحكمت التجربة، وتكاملت الملكة في بعض العلوم، ولقيت من المشايخ ما شاء الله أن ألقىٰ، ولكنني لم أرَ مثل الشيخين . .)[٢].

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٥).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٥).

وهذا التقييم لهذين الشيخين مدهش حقًا، لأن الشيخ البشير كتبه عام ١٩٦١م وقد بلغ عمره السبعين عامًا، وهو عالم متضلع، وحازم في التقييم أيضًا، وسافر والتقىٰ بكثير من علماء العصر، ومع ذلك يقول أنه ما رأىٰ مثل هذين العالمين في علماء الإسلام!

وبرغم حديث الشيخ عن استفادته من هذين الشيخين في فقه الحديث، واستفادته من مشايخ آخرين في علوم أخرىٰ، إلا أنني أميل إلىٰ أن العامل الحاسم في التكوين العلمي للشيخ في هذه المحطة، أعني محطة المدينة النبوية، هي اكتشاف الشيخ لمكتبات المدينة النبوية الخاصة والعامة المكدسة بالمخطوطات، وانكبابه عليها، وقد تحدث المتخصصون عن الأسباب التاريخية لتشكل هذه الظاهرة في المدينة النبوية، أعني ظاهرة خزائن المخطوطات، والمكتبات الخاصة والعامة وأيلولة كثير من المخطوطات في العالم إليها، وقد تحدث الشيخ مرارًا عن هذه الخزائن الثمينة، ومنه قوله تارة:

(وبالجملة فقد كانت إقامتي بالمدينة المنورة أيام خير وبركة علي، فكنت أنفق أوقاتي الزائدة في إلقاء دروس في العلوم التي لا أحتاج فيها إلىٰ مزيد كالنحو والصرف والعقائد والأدب، وكنت أتردد علىٰ المكتبات الجامعة، فلا يراني الرائي إلا في مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت، حتىٰ استوعبت معظم كتبها النادرة قراءة، وفي مكتبة السلطان محمود، وفي مكتبة شيخنا الوزير، وفي مكتبة بشير آغا، أو في مكتبات الأفراد الغاصّة بالمخطوطات، مثل مكتبة آل الصافي، ومكتبة رباط سيدنا عثمان، وفي

مكتبة آل المدني وآل هاشم، ومكتبة الشيخ عبد الجليل برادة، ومكتبة الوزير التونسي العربي زروق، كما كنت أستعير كثيرًا من المخطوطات الغريبة من أصدقائي وتلامذتي الشناقطة، أذكر منها ديوان غيلان ذي الرمة، فأقرأها وأحفظ عيونها، وقد حفظت في تلك الفترة معظم ديوان ذي الرمة)[1].

ويذكر الشيخ في موضع آخر مدة هذا العكوف علىٰ هذه الخزائن المدنية المعمورة بالمخطوطات فيقول:

(ثم ألقيت الرحال بالمدينة حيث استقر والدي، وعكفت علىٰ القراءة والإقراء . . ، وكنت أغشىٰ ثلاث مكتبات جامعة غنية بعشرات الآلاف من المخطوطات النادرة: مكتبة شيخ الإسلام، ومكتبة السلطان محمود، ومكتبة شيخنا الشيخ الوزير التونسي، مع مكتبات أخرىٰ شخصية، فبلغت منها غايتي حفظًا واطلاعًا مدة خمس سنوات وشهور)[2].

فخمس سنوات من الانكباب علىٰ المكتبات الجامعة الفريدة، مع تكوين متضلع مسبق في علوم اللسان العربي، لاشك أنه أشبه بالتفنن في طرق المادة بعد استيفاء العدة والآلة.

وفي حياة الشيخ إشارات ونصوص أخرىٰ حول تكوينه العلمي، ولكني آثرت الاقتصار علىٰ هاتين المحطتين، لأني أميل إلىٰ أنهما الينبوعان الرئيسان اللذان كانت كتابات الشيخ وخطبه لاحقًا ترتوي منهما.

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٦).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٦).

وهذا التضلع الاستثنائي المبكر في علوم اللغة العربية هو الذي يفسر لنا تلك الإمكانيات البيانية للشيخ البشير لدرجة أن صار الشيخ بكر أبو زيد يلهج بها، بل بلغت الإمكانات البيانية في نصوص الشيخ البشير الإبراهيمي أن صارت مادة للدراسة التطبيقية النحوية والبلاغية، وسجلت فيها رسائل أكاديمية، ومنها رسالة بعنوان (**الجملة الطلبية في عيون البصائر للبشير الإبراهيمي: دراسة نحوية دلالية**) للباحثة يمينة قرفي. ومنها دراسة بعنوان (**استراتيجية الحجاج التعليمي عند الشيخ البشير الإبراهيمي: مقال الطلاق أنموذجًا**) للباحث حمدي منصور جودي، وغيرها.

وقبل أن نتجاوز هذا المحور وهو التكوين العلمي للشيخ البشير، أود أن أقدم ملاحظة لفتت انتباهي جدًا في الخطاب اللغوي للشيخ الإبراهيمي، وهي أنه برغم متانة التكوين النحوي للشيخ البشير وحفظه لثلاث ألفيات: ألفية ابن معطي، وأكثر الكافية لابن مالك، وألفية ابن مالك، إلا أنه كان ينتقد متأخري النحاة ويغمز من قناتهم مرارًا، ومن نماذج ذلك قوله مرة (**المثال البارد الفج الذي لا يثير في النفس اهتمامًا بل يثير فيها اغتمامًا هو المثال الذي تعلمناه من كتب النحو ..**)[1]، وللشيخ إشارات كثيرة بهذا المعنىٰ.

وإنما يظهر ولع الشيخ وانفساح نفسه فعلًا بنصوص العرب الفعلية في شعرها ونثرها وأنحاء العرب في التعبير، باعتبار أن لغة

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٢/ ٤٤).

العرب ليست مفردات بل هي تراكيب، والتراكيب لا تظهر إلا في النصوص، لا في المعاجم والقواميس، كقوله مرةً:

(الملكات الأدبية لا تكفي فيها القريحة والطبع حتىٰ تمدها الصنعة بأمدادها، وأولها متن اللغة غير مأخوذ من القواميس اللغوية، لأنها لا تنتهي بصاحبها إلىٰ ملكات لغوية ولا أدبية، وإنما يجب علىٰ من أراد أن يربي ملكته علىٰ أساس متين أن يأخذ اللغة من منثور العرب ومنظومهم، فيستفيد بذلك فائدتين: الأولىٰ الكلمة ومعناها، والثانية وضعها في التركيب، وموقعها منه، وموقعه من النفوس، وحسن التركيب هو سر العربية)[1].

وللشيخ إشارات متعددة أيضًا بهذا المعنىٰ.

والحقيقة أن هذا النمط جزء من ظاهرة أعم في العلوم الإسلامية وهي تفضيل علوم المادة علىٰ علوم الآلة المتأخرة، والتأكيد المتكرر علىٰ أن الأولىٰ أصل ومقصود والثانية تبع ووسيلة، وأن لا يزيد الاهتمام بالوسيلة علىٰ الأصل، وأن لا ينقلب الهامش علىٰ المتن، ومن هذا الجنس تجد من يفضل دراسة كتب الحديث ورجالها وفقهها ويقلل من أهمية كتب مصطلح الحديث المتأخرة، ومثله من يفضل دراسة كتب الفروع الفقهية وأقوالها واستدلالاتها ويقلل من أهمية كتب الأصول المتأخرة، وهكذا في علوم اللغة تجد من يفضل دراسة المادة اللغوية نثرًا وشعرًا وألفاظ

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٤/ ١٥٩).

العرب وأنحائهم في التعبير وسَنَنِهم في التراكيب ويقلل من أهمية كتب النحو المتأخرة.

وبالمقابل تجد من أهل العلم من يخالفهم في هذا كله ويرىٰ أن هذه المتون المتأخرة وشروحاتها وحواشيها ثروة علمية وتقعيدات واستقراءات واستنتاجات لا يسوغ أبدًا إهمالها.

ويبدو لي -والله أعلم- أن العبرة هي بالحقائق الموضوعية للعلوم في ذاتها، أما وسائل دراستها فهذه من مسائل الاجتهاد فلا ينبغي التعنت فيها، والجدل في مثل هذه المسائل هو نظير الجدل أيهما هو المنهجي حفظ المتون المنظومة أم المنثورة؟ وأيهما أفقه: التفقه في أحاديث الأحكام أم متون الفقه المجردة من الدليل؟ ونحوها من الأسئلة التي مدارها علىٰ خلاف «الوسائل»، وفي عامة هذه الأسئلة رأىٰ الناس من أصحاب الطريقتين كليهما علماء أفذاذًا وطلابًا مخفقين، فتبين أن نسبة أحدهما في الإيصال إلىٰ العلم دون الأخرىٰ دعوىٰ غير موضوعية.

وعلىٰ أية حال، فالغاية من عرض شيء من التكوين العلمي للشيخ البشير هو تحقيق ثلاثة أغراض، الأول: إيضاح اعتبارات الشرط الأول التي جعلتنا نتخذ الشيخ نموذجًا «للعالم المصلح»، وهو شرط العلم، وأن الشيخ ليس مجرد مثقف أو مفكر إسلامي، والغرض الثاني تقديم نموذج للحياة العلمية الجادة لطالب العلم الذي يستغل الوقت في مبتدأ عمره في التحصيل المتين ولا تشغله الماجَرَيات، والثالث: فهم الظروف والمكونات التي شكلت تفكير

الشيخ البشير لنستوعب نموذجه في العلاقة بالماجَرَيات السياسية.

والمفترض الآن أن ننتقل إلىٰ عرض شيء من الجوانب الإصلاحية في حياة الشيخ للوفاء بالشرط الثاني لهذا النموذج، وهو نموذج «العالم المصلح».

تصميم المشروع الإصلاحي:

يمكن أولًا تلخيص المشهد الكلي الإصلاحي للشيخ في صورة مجملة ثم نتبع ذلك بعرض بعض الشواهد، ونلخّصه كما يلي:

فتح الشيخ البشير عينيه علىٰ الاستعمار الفرنسي في بلده وهو يبطش بهيمنته وإذلاله للناس، ويفرض إزاحة الدين وفرنسة اللغة، ويستعمل الاستعمار الفرنسي وسائل منها: توظيف الطرقية الصوفية في تخدير الشعب للمستعمر، وشراء ذمم بعض المنتسبين للعلم لشرعنة تصرفات المستعمر، ورأىٰ الشيخ البشير العلماء المصلحين متشتتين، وليس هناك تعليم منظم يبني في أبناء الشعب الوعي الديني ويحفظ اللغة، فرأىٰ ورفاقه أن أحسن طريقة لمقاومة الاستعمار وأدواته هو ثلاث وسائل: (التعليم المنظم، ومأسسة العلماء، والإعلام الإصلاحي) فأنشأ ورفاقه «جمعية العلماء الجزائريين» كمؤسسة تنظم نشاطهم، وبدؤوا ببناء المدارس في أرجاء البلاد، وصياغة برامجها، وأنشؤوا عدة مجلات علمية لبث خطاب إعلامي إصلاحي، من أهمها للشيخ مجلة البصائر، وكتب

الشيخ كثيرا في هذه القضايا خصوصًا: الذب عن اللغة العربية، ومثالب الاستعمار، وخيانة الطرقية وعلماء السوء، وإصلاح التعليم ونقد طرائق المتأخرين المعروفة في التعليم، وبيان محاسن جمعية العلماء، ومجلة البصائر وعوائقها وتطوراتها ورسائل القراء لها، ويغلب في كتابته ما يمكن تسميته «روح الاستنهاض» فهو مشغول بالتحفيز والحض علىٰ القيام بمطالب الأمة، إلىٰ أن انتشر الوعي الشرعي واللغوي والنهضوي اللازم، واشتعلت الثورة علىٰ الاستعمار الفرنسي، وطرد المسلمون المستعمر، ثم خطب الشيخ أول جمعة بعد استقلال البلاد بجامع كتشاوا بحضور رموز الدولة عام ١٣٨٢هـ.

هذه هي القصة الإصلاحية للشيخ الإبراهيمي، وهذا هو مشروع الشيخ الإبراهيمي، بإيجاز مكثف.

وفي حوار لاحق مع الشيخ يلخص الشيخ البشير جزءًا من الصورة الكلية المُهينة لمشهد الاستعمار الفرنسي فيقول:

(ماذا تفعل عندما تجد قانونا مفروضا عليك بقوة السلاح يقول: «اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر، والفرنسية هي اللغة الرسمية»؟ وماذا تفعل عندما يحرمون عليك دخول المسجد ويعينون الأئمة من «المطايا»؟ وماذا تفعل عندما تجد ثروات بلدك نهبا للأجنبي، وتجد دارك مباحًا لهم؟ ليس هناك دين من الأديان يأمرك بالخضوع، الهوان أمر غير معروف في ديننا)[1].

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٣٠٤).

ومن أعجب ما رتّبه الاستعمار الفرنسي علىٰ هذا القرار من اعتبار اللغة العربية لغة أجنبية، أن صار يلاحق معلمي اللغة العربية ويوقع عليهم عقوبات التغريم والحبس[1]، حتىٰ أن الشيخ البشير قارن مقارنة مبكية فقال (**فقد كان حكمها في الجزائر يحمي السكير بدعوىٰ أنه حرّ، ويُعاقِب معلم العربية بالسجن والتغريم بدعوىٰ أنه مجرم ثائر علىٰ القانون**)[2]، بل ذكر الشيخ الفضيل الورتلاني (ت١٩٥٩م) أحد أعلام جمعية العلماء أنه (**إذا كتبت إلىٰ صديق لك رسالة في الجزائر، وجعلت العنوان بالعربية؛ إنما تُرمىٰ في سلة المهملات**)[3].

والاستعمار الفرنسي ينطلق من قناعة مشهورة تاريخيًا وهي ربط الاحتلال باللغة، حتىٰ أن أحد المسؤولين في الاستعمار الفرنسي كان يقول صراحةً (**الجزائر لن تكون فرنسية فعلًا إلا إذا أصبحت لغتنا الفرنسية فيها هي السيدة**)[4].

ولذلك أظهر الشيخ البشير عناية مكثفة جدًا بالكتابة عن قضية اللغة العربية وإقامة الأنشطة التعليمية لها.

ويبتدئ خيط هذه القصة الإصلاحية للشيخ البشير من رحلته

---

(١) د. العربي الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩م، (ص: ١/ ٥١).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٦٢).

(٣) الفضيل الورتلاني، **الجزائر الثائرة**، دار الهدىٰ، (ص: ٩٧).

(٤) أبو القاسم سعد الله، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، دار الغرب، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٦م، (ص: ٤/ ٢٦).

للمدينة النبوية، التي سبقت الإشارة إليها حيث ورد علىٰ المدينة الشيخ العالم المصلح عبد الحميد بن باديس (ت١٣٥٨هـ-١٩٤٠م)، وهذا أول لقاء للشيخين، ولم يلتقيا في بلدهما الجزائر قبل ذلك، يروي الشيخ الإبراهيمي ذلك فيقول:

(يرد علي بعد استقراري في المدينة المنورة سنة وبضعة أشهر أخي ورفيقي في الجهاد بعد ذلك، الشيخ عبد الحميد بن باديس ..، ومع تقارب بلدينا ..، ومع أننا لدتان في السن يكبرني الشيخ بنحو سنة وبضعة أشهر، رغم ذلك كله، فإننا لم نجتمع قبل الهجرة إلىٰ المدينة، ولم نتعارف إلا بالسماع)[1].

ثم يروي الشيخ البشير خبر اجتماعاتهما الليلية لدراسة الواقع الجزائري وسبل النهضة وبرامجها المقترحة:

(كنا نؤدي فريضة العشاء الأخيرة كل ليلة في المسجد النبوي، ونخرج إلىٰ منزلي، فنسمر مع الشيخ ابن باديس، منفردين إلىٰ آخر الليل حين يفتح المسجد فندخل مع أول داخل لصلاة الصبح، ثم نفترق إلىٰ الليلة الثانية، إلىٰ نهاية ثلاثة الأشهر التي أقامها بالمدينة المنورة، كانت هذه الأسمار المتواصلة كلها تدبيرًا للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضات الشاملة التي كانت كلها صورًا ذهنية تتراءىٰ في مخيلتينا، وصحبها من حسن النية وتوفيق الله ما حققها في الخارج بعد بضع عشرة سنة، وأشهد الله علىٰ أن تلك الليالي من سنة ١٩١٣ ميلادية هي

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٨).

التي وضعت فيها الأسس الأولىٰ لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلا في سنة ١٩٣١م)[1]

ثم اتفقا علىٰ أن يرجع ابن باديس للجزائر ويلحقه الشيخ البشير لتنفيذ مشروعهما الذي درساه وصمماه.

رجع ابن باديس فعلًا إلىٰ الجزائر وبدأ في التعليم التدريجي والتف حوله جماعة من الطلاب وساعد علىٰ القيام باحتياجاتهم بعض الميسورين من أهل الخير، وساعد الشيخ عبد الحميد ابن باديس علىٰ ذلك أن فرنسا كانت تمر بظروف عالمية وتداري مقام والده فأغضت عنه في البداية، ثم لحق به الشيخ البشير ففرح به ابن باديس فرحًا عظيمًا، وبدأ الشيخ البشير نشاطه في التعليم فبدأت فرنسا تتوجس منه وتلاحقه عيونها ويروي الشيخ ذلك فيقول:

(وكانت حركاتي منذ حللت بأرض الوطن مثار ريب عند الحكومة ومنبع شكوك، حتىٰ صلاتي وخطبي الجُمْعيَّة، فكنت أتغطىٰ لها بألوان من المخادعة، حتىٰ أني تظاهرت لها عدة سنين بتعاطي التجارة وغشيان الأسواق لإطعام من أعولهم من أفراد أسرتي، ولكنها لم تنخدع ولم تطمئن إلىٰ حركتي، فكان بوليسها يلاحقني بالتقارير، ويضيّق الخناق علىٰ كل من يزورني من تونس أو الحجاز، كل هذا وأنا لم أنقطع عن الدروس لطلاب العلم بالليل)[2].

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٧٨).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٨٠).

ثم وضع الشيخ البشير وابن باديس اجتماعًا نصف شهري لتقييم أعمالهم في هذه المرحلة، واستمرت هذه المرحلة عشر سنوات في التعليم والانتشار حتىٰ انتقلوا للمرحلة التالية، وهي إنشاء المؤسسة المنظمة لنشاط العلماء المصلحين وهي جمعية العلماء الجزائريين كما يروي الشيخ:

(كنا نتلاقىٰ في كل أسبوعين، أو كل شهر علىٰ الأكثر، فنزن أعمالنا بالقسط ونزن آثارها في الشعب بالعدل، ونبني علىٰ ذلك أمرنا، ونضع علىٰ الورق برامجنا للمستقبل . . ، كملت لنا علىٰ هذه الحالة عشر سنوات كانت كلها إعدادا وتهيئة للحدث الأعظم وهو إخراج جمعية العلماء من حيز القول إلىٰ حيز الفعل)[1].

تم مخاطبة العلماء في قطرهم والاجتماع وصياغة نظام الجمعية وإنشائها رسميًا، وجعلوا نشاطها في بادئ الأمر ليس فيه إثارة مباشرة لبطش الاستعمار بقدر المستطاع، فبدؤوا في نشر الوعي ضد الخرافات الطرقية، وبث طلابهم لنشر التعليم العربي للفتيان، ومطالبة الحكومة بعدم التدخل في قضاء الأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق ونحوه والأوقاف وتعيين أئمة المساجد ونحوه.

يتحدث الشيخ عن نشاطهم في إنشاء المدارس فيقول:

(ولما أطلق سراحي من المنفىٰ أول سنة ثلاث وأربعين كانت فاتحة

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٨٠).

أعمالي تنشيط حركة إنشاء المدارس، فأنشأت في سنة واحدة ثلاثًا وسبعين مدرسة في مدن وقرىٰ القطر كله، كلها بأموال الأمة وأيديها، واخترت لتصميمها مهندسًا عربيًا مسلمًا فجاءت كلها علىٰ طراز واحد لتشهد للأجيال القادمة أنها نتاج فكرة واحدة، وتهافتت الأمة علىٰ بذل الأموال لتشييد المدارس حتىٰ أربت علىٰ الأربعمائة مدرسة)[(١)].

أما نشاط الشيخ في إلقاء الدروس والتطواف في أرجاء البلاد فكان يعكس طاقة بدنية ونفسية مذهلة، ويساعده علىٰ ذلك طبعًا مخزونه من العلوم والتاريخ، ويروي الشيخ بعض ذلك فيقول:

(وتوليت بنفسي تعليم الطلبة الكبار من الوافدين وأهل البلد، فكنت ألقي عشرة دروس في اليوم، أبدأها بدرس في الحديث بعد صلاة الصبح، وأختمها بدرس في التفسير بين المغرب والعشاء وبعد صلاة العتمة أنصرف إلىٰ أحد النوادي فألقي محاضرة في التاريخ الإسلامي، فألقيت في الحقبة الموالية لظهور الإسلام من العصر الجاهلي إلىٰ مبدأ الخلافة العباسية بضع مئات من المحاضرات، وفي فترة العطلة الصيفية أختم الدروس كلها وأخرج من يومي للجولان في الإقليم الوهراني مدينة مدينة وقرية قرية، فألقي في كل مدينة درسا أو درسين في الوعظ والإرشاد، وأتفقد شعبها ومدارسها)[(٢)].

وهذه حصيلة مثيرة للانتباه فعلًا، عشرة دروس يوميًا، وفي

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٨٥).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٨٣).

الإجازة الصيفية يطوف القرىٰ والمدن، ثم هذا التركيز العجيب علىٰ ضخ الوعي بتاريخ الإسلام، حتىٰ أن محاضرات الشيخ في تاريخ بدء الإسلام إلىٰ الخلافة العباسية فقط بلغت مئات المحاضرات، وواضح طبعًا الهدف الإصلاحي من هذا الضخ التاريخي، وهو إحياء الهوية والشعور بالذات، ومن لا تاريخ له لا حاضر له.

ومن الإشكاليات الملحة لقارئ هذه المرحلة أن يتساءل: لماذا سكت الاستعمار الفرنسي عن نشاط ابن باديس والبشير ورفاقهم في أيام بداياته الأولىٰ وهو يراهم يطوفون البلاد ويضخون وعيًا يمثل خطورة استراتيجية علىٰ وجوده؟ والحقيقة أنني وجدت الشيخ البشير قدم تفسيرًا لذلك في مبحث بديع كتبه عن تاريخ الاستعمار في الجزائر والحركات الوطنية، حيث يقول الشيخ فيه:

(لم يكن الاستعمار الفرنسي غافلًا عن عمل ابن باديس، ولا جاهلًا بآثاره، ولكن من حسن حظ الأمة الجزائرية أن بداية الحركة العلمية الباديسية قارنت اشتعال الحرب العالمية الأولىٰ علىٰ حين غفلة، فأصيب الاستعمار بسكتة وقتية استئلافًا للجزائريين، وهو في حاجة إليهم، فاتسع بفضل تلك السكتة أفق الحركة، ونمت بذورها، ورسخت جذورها، وما انتهت الحرب إلا وإيمان الأمة بنفعها قد كمل، وحمايتهم لها قد تأصلت، وأمدادها من الشرق قد ترادفت، والفكر العام والخاص قد تطور، فلم يسع الاستعمار إلا الاستمرار علىٰ السكوت، فاستمرت الحركة تنمو وتطرد)[1].

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٤٠).

ففرنسا كانت متورطة في الحرب العالمية الأولىٰ، ولا تستطيع فتح جبهة أخرىٰ في الجزائر، وتريد من الجزائريين دعم موقفها في الحرب العالمية، فلذلك اضطرت للإغضاء المؤقت، فاستغل هؤلاء العلماء المصلحون اللحظة وبثوا التعليم العربي والإرشاد الديني وتجذير وعي النهضة والممانعة في فئة الشباب خصوصًا علىٰ أوسع نطاق بحيث عجز الاستعمار لاحقًا عن استئصاله والعودة لحالة الجهل العام السابقة.

وبرغم أن الطرقية كانت تسيطر علىٰ أكثر الشعب في تلك المرحلة بشهادة الشيخ البشير الإبراهيمي نفسه، فبعد أن ذكر الشيخ في مبحثه التاريخي أن الاستعمار مادي تمثله الحكومة الفرنسية، وروحاني وتمثله الطرقية، قال الشيخ:

(اتفقنا علىٰ البدء بالاستعمار الروحي الداخلي، ونحن نعلم أن قوته والتفاف ٧٠٪ من الأمة علىٰ الأقل حوله، ومعه الحول والطول، والحكومة تقارضه تأييدًا بتأييد)[١]

إلا أن العلماء بجهدهم التعليمي المنظم استطاعوا قلب الطاولة علىٰ الاستعمار والطرقية في سنيات محدودة، كما ينقل شيخ المؤرخين الجزائريين أبو القاسم سعد الله، عن تقرير فرنسي ويقول:

(في أحد التقارير السرية التي كتبها المسؤولون الفرنسيون في أوائل

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٤٣).

الخمسينات، جاء أن: العلماء كانوا يمثلون أكبر الخطر علىٰ الفكرة الفرنسية في الجزائر، فشُعَب مدارسهم عبارة عن خلايا سياسية، وأنهم يجدون تأثيرهم الأكثر عمقًا لدىٰ الأثرياء والعائلات الكبيرة، وأن أكثر من ٤٠٪ من السكان معهم. وإذا كشف هذا عن شيء، فإنما يكشف عن مدىٰ تأثير العلماء علىٰ الجماهير الجزائرية، وإن عقد الثلاثينات يعتبر العصر الذهبي لجمعية العلماء)[١].

ويذكر أبو القاسم سعد الله في الحاشية أن هذا التقرير الفرنسي اسمه «الجزائر في نصف قرن»، وذكر أنه مخطوط، ونقل عنه أبو القاسم في مواضع أخرىٰ من دراساته، ونقل بعض نصوص ألفاظه، ولم أقف عليه.

وأما إيمان الشيخ البشير الإبراهيمي ورفاقه بأهمية «**الإعلام الإصلاحي**» فقد ظهر في نشاطهم نظريًا وعمليًا، حيث ينقل الشيخ البشير مثلًا عن رفيقه الشيخ عبد الحميد بن باديس أنه كان يقول (**لا بد من جريدة تظاهر الفكرة وتخدمها**)[٢]، ولذلك أصدروا عدة صحف ومجلات، ولكن المجلة التي استحوذت علىٰ قلب الشيخ البشير واهتمامه وبذل فيها وقته وجهده وأوصل من خلالها روح الإصلاح لأمته كانت هي مجلة «البصائر»، وقد كان الشيخ يروي أيامه معها بشيء من الحنين والشجىٰ، كقوله مرة:

---

(١) أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الرابعة منقحة، ١٩٩٢م، (ص: ٣/ ١٠٣-١٠٤).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٤٤).

(ولقد كنت أجلس مع أولادي الساعات، وكأنني لست منهم وليسوا مني، وكأنني بينهم أصم لا يسمع ولا يعي، لأنني إذ ذاك أفكر في مقالة «للبصائر» أنفض عليها سواد ليلي لتكون مع الصباح في المطبعة)[1].

ومن خلال دروس الشيخ ومقالاته وخطبه ومحاضراته ومؤتمراته كان يرمي بالحمم علىٰ الطرقية وعلىٰ الشخصيات المنتسبة للعلم المتواطئة مع الاستعمار علىٰ الفرنسي ضد أمتهم.

ويرصد الشيخ البشير أن الاستعمار الفرنسي كان أكثر توظيفًا للطرقية من بقية مجرمي الاستعمار الأوروبيين، كما يقول:

(ابحثوا في تاريخ الاستعمار العام، واستقصوا أنواع الأسلحة التي فتك بها في الشعوب، تجدوا فتكها في استعمال هذا النوع الذي يسمىٰ «الطرق الصوفية»، وإذا خفي هذا في الشرق، أو لم تظهر آثاره جلية في الاستعمار الانكليزي، فإن الاستعمار الفرنسي ما رَسَت قواعده في الجزائر، وفي شمال أفريقيا علىٰ العموم؛ إلا علىٰ الطرق الصوفية وبواسطتها، ولقد قال قائد عسكري فرنسي معروف، كلمة أحاطت بالمعنىٰ من جميع أطرافه قال: «إن كسب شيخ طريقة صوفية أنفع لنا من تجهيز جيش كامل . .»)[2].

ومن النماذج الشهيرة في تاريخ الجزائر وقوف الطريقة التيجانية مع الاستعمار الفرنسي ضد الأمير عبدالقادر الجزائري

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٤/ ٣٦).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٤٣).

(ت١٣٠٠هـ) في جهاده المعروف للاستعمار الفرنسي، حتىٰ أن العلاقة بين الطريقة التيجانية والاستعمار الفرنسي كانت في غاية الحميمية، ومن ذلك أن شيخ الطريقة التيجانية في زمنه سيدي محمد الكبير ألقىٰ خطبة أمام الكولونيل يسكوني قال فيها:

(إن من الواجب علينا إعانة حبيبة قلوبنا فرنسا، وقد أحسن أجدادي صنعًا في انضمامهم لفرنسا قبل أن تصل لبلادنا، وفي العام ١٨٣٢م أظهر أحد أجدادي شجاعة نادرة في مقاومة أكبر عدو لفرنسا عبد القادر الجزائري)[١].

والمنطلق الصوفي الذي تتذرع به الطرقية في الإذعان للمستعمر وعدم مقاومته هو من جنس الجبر في باب القدر، وهو «أن الله إذا سلط علىٰ عباده ظالمًا فلا يجوز معارضة إرادة الله بمقاومته»، وهذا من أفراد الاحتجاج بالقدر علىٰ الشرع، حتىٰ قال بعض مشايخ الطرقية **(إذا كنا أصبحنا فرنسيين، فقد أراد الله لنا ذلك، وهو علىٰ كل شيء قدير، فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل، لكنه كما ترون يمدهم بالقوة، وهي مظهر إرادته الإلهية، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته)**[٢].

---

(١) هذا جزء من خطبة شهيرة يتداولها المؤرخون والباحثون في هذا الحقل، انظر مثلًا: عبد الحميد زرّوقة، **جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر**، دار الشهاب، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ، (ص: ٤٧)، د. محمد زرمان، **موقف الإبراهيمي من الطرق الصوفية المنحرفة في الجزائر**، مجلة الشريعة، الكويت، ع ٤٥، مج ١٦، يونيو ٢٠٠١، (ص: ٣٤٣).

(٢) عبد الحميد زرّوقة، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، دار الشهاب، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ، (ص: ٤٨).

وتقتضي الموضوعية أن نشير إلىٰ أن هذه الفكرة المنحرفة ليست مختصة بهذه الطرقية المعاصرة، بل جذورها حية في الموروث الصوفي المتأخر، وهي ما يسمونه «ترك التدبير»، وممن أولع به في رسائله الرمز الصوفي المشهور ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ)، وله فيه رسالة خاصة مطبوعة بعنوان «التنوير في إسقاط التدبير»، وحِكَمُه الرائجة بين المتصوفة والتي كثرت شروحهم عليها جدًا تنتظمها كثير من الإشارات إلىٰ ترك التدبير، كقول ابن عطاء الله مثلًا في حِكَمِه (ما ترك من الجهل شيئًا من أراد أن يُحدِث في الوقت غير ما أظهره الله فيه)[1] وهذا غاية الاستسلام للواقع، وإن كان بعض شُراحه يتأولون النص لتخفيف مدىٰ العبارة، لكن الذي يُشكِل أن هذه الفكرة في إسقاط التدبير تخترق الخطاب الصوفي لابن عطاء الله بل الموروث الصوفي المتأخر بعامة، وقد ظهرت آثار المعنىٰ الباطل علىٰ كثير ممن ينتسب إليهم.

وتصل الدهشة بالباحث منتهاها أن الفرنسيين أنفسهم أعجبتهم هذه الفكرة الجبرية في باب القدر، وإهمال العمل بالأسباب، فصاروا يعظون المسلمين أحيانًا بها، حتىٰ نقل أحد المفكرين الجزائريين في تلك الحقبة يقول (لقد سمعت بنفسي أحد كبار الأساتذة في باريس وهو يعلن: «هل المسلمون بحاجة إلىٰ أن يحموا القرآن، والله قد وعدهم بحفظه؟»)[2].

---

(١) نظر: حِكَم ابن عطاء الله بشرح الشيخ زرّوق، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الشعب، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، (ص: ٤٩).

(٢) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، (ص: ١١٢).

وبسبب الفساد المالي لمشايخ الطرقية فقد كان الشيخ الإبراهيمي يرميهم ببعض التعابير الساخرة كثيرًا، كقوله مثلًا (**ضمائر الطرقيين في بطونهم**)[1]، ونحوها.

وقد استغرب عدد من الباحثين هذه القسوة في التعبير التي يستعملها الشيخ في وجه الطرقية وأتباعها والعوام الذين يتبعونهم، ويبدو لي أن سر شدة تعابير الشيخ في تعنيف الواقع يمكن أن يستنبط من كلمة قالها الشيخ في أحد محاضراته، حيث قال (**أوائل نهضات الأمم تفتقر دائمًا إلىٰ المخض العنيف بالكلام والرأي**)[2].

وتاريخيًا فإن مبادرة بعض القبائل في الدخول في طاعة المستعمر الفرنسي كانت من أكثر الأمور إيلامًا لحركات الجهاد ضد الاستعمار، ووقف المجاهدون من هذه القبائل موقفًا عقائديًا صارمًا، كما رواه محمد بن الأمير عبد القادر في سيرته التي كتبها عن والده، في جزئها الأول الذي خصصه لما سماه السيرة السيفية لوالده[3]، وقد كتبها بلغة جزلة عذبة من مشكاة المؤرخين الإسلاميين في العصر الوسيط.

والحقيقة أنه قبل مغادرة هذه المسألة فإن الموضوعية والإنصاف تقتضينا أن نشير إلىٰ أن بعض رموز الصوفية شاركوا في

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ١/ ٢١٨).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٤٤).

(٣) محمد بن الأمير عبد القادر، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، المطبعة التجارية بالاسكندرية، ١٩٠٣م، (ص: ١/ ٢٤٤).

الجهاد ضد المستعمر في الشمال الإفريقي، ومنهم رأس الجهاد ضد الاستعمار الأمير عبدالقادر فقد تلقىٰ ثلاثة طرق صوفية من دمشق وبغداد ومكة واعتنىٰ بفتوحات ابن عربي[1]، وإن كان الغالب علىٰ الطرقية إما السلبية والاستسلام أو ممالأة المستعمر، وقد أشار المؤرخون والباحثون لهذه الاستثناءات[2].

وأما الشخصيات المنتسبة للعلم التي خدمت الحكومة الاستعمارية الفرنسية فقد ناهضهم البشير الإبراهيمي كثيرًا، وأهم من رد عليهم البشير هو شخص اسمه «محمد العاصمي» (ت١٩٥١م)، كان قريبًا من العلماء الإصلاحيين في جمعية العلماء، ثم ذكروا أنه انقلب عليهم[3]، ونقلوا أنه اقترب من الحكومة الاستعمارية الفرنسية وعينته الحكومة الاستعمارية الفرنسية «مفتي الحنفية في الجزائر»، وصار يصدر بعض الفتاوىٰ التي تسبغ الشرعية علىٰ قرارات الحكومة الاستعمارية الفرنسية، وقد تأثر الشيخ البشير

---

(١) هذا أمر مشهور بين مؤرخي تلك الحقبة، انظر علىٰ سبيل المثال: نزار أباظة، **الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد**، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ، (ص: ١٠، ٢٢، ٢٨).

(٢) انظر مثلًا: أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الرابعة منقحة، ١٩٩٢م، (ص: ١/٢٩٨)؛ التليلي العجيلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٢م، (ص: ١٢٠).

(٣) عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر: من صدر الإسلام حتىٰ العصر الحاضر**، مؤسسة نويهض الثقافية، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ، (ص: ٢١٢).

الإبراهيمي كثيرًا لذلك، وخصوصًا في سلسلة مقالاته عن «فصل الدين عن الحكومة».

ومن هذه المسائل أن فرنسا بلغ بها جنون الإذلال الاستعماري أن صارت تتدخل في تعيين أئمة المساجد في الجزائر، وتعين من يوافقها، وكانت تشترط عليهم أن يزودوا الحكومة الاستعمارية بالمعلومات عما يمثل خطرًا علىٰ المستعمر[1]، فرأىٰ الشيخ البشير ورفاقه أن هذه شعيرة يحرم أن يتدخل فيها نصراني محتلّ ويصير أئمته علاوة علىٰ ذلك عملاء ومخبرين للمستعمر في عباءة أئمة مساجد، ولذلك اجتهد الشيخ في مجاهدة هذا التدخل والتحريض علىٰ مقاومته، وأفتىٰ الشيخ ببطلان الصلاة خلف هؤلاء الذين يعينهم النصراني المحتل[2]، وكانت الفتوىٰ لها دوي، وشاركه آخرون[3]، ونقل الشيخ أن محمد العاصمي كان يناقضهم ويفتي بجواز تعيين الحكومة النصرانية المحتلة لأئمة المساجد قياسًا علىٰ تعيين ولي الأمر في الدولة المسلمة.

ومن المواقف المخزية تاريخيًا للشخصيات المنتسبة للعلم أن

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ١٩٤).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ١٥١).

(٣) ممن هاجم هذا القرار وكتب عنه حينها المفكر مالك بن نبي، انظر: مالك بن نبي، **العفن: مذكرات الجزء الأول ١٩٣٢-١٩٤٠م**، ترجمة نور الدين خندودي، شركة دار الأمة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، (ص: ٦٦).

أصدر بعضهم فتاوىٰ تدعو الشعب للتطوع في صفوف الجيش الفرنسي في معاركه في الحرب العالمية[1].

ومما فضح هذه الشخصيات أن الشخصيات الفرنسية الرسمية التي تعمل في الجزائر كانت تكتب أحيانًا مذكراتها أو مقالات فتفضح العلاقات الدافئة بينها وبين المنتسبين للمشيخة المتواطئين معها، ومن ذلك مقالة كتبها «بيرك» الذي كان يعمل مديرًا للشؤون الأهلية بالولاية العامة بالجزائر، وكشف فيه جزءًا من هذه العلاقات فالتقطه الشيخ البشير وكتب عنه مقالة نشرها في مجلته البصائر بعنوان تهكمي (شهادة الشيخ «بيرك»)[2]، ومن ردود الشيخ البشير علىٰ العاصمي قوله:

(هذا الشيء المسمىٰ محمد العاصمي المفتي الحنفي . .، والذي نصب نفسه عونا للمعتدين علىٰ الدين . .، والذي أقام نفسه عرضة في طريق مطالبة الأمة بحق من حقوقها . .، والذي قاس حكومة مسيحية علىٰ حكومة مسلمة، في تصرف ديني محض)[3].

ولما كانت الجزائر والمغرب العرب عمومًا علىٰ مذهب مالك، وليس في الجزائر جهة علىٰ مذهب أبي حنيفة، كان الشيخ البشير يتهكم بمنصب مفتي الحنفية الذي نصّبته فرنسا الاستعمارية للعاصمي، فيقول:

---

(١) بشير بلاح، **تاريخ الجزائر المعاصر**، دار المعرفة، ٢٠٠٦م، (ص:١/ ٣٥٢).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص:٣/ ١٩٣).

(٣) آثار البشير الإبراهيمي، (ص:٣/ ١٥١).

(وإذا لم يبق في الجزائر من يتعبد علىٰ مذهب أبي حنيفة أو يتعامل عليه، فأي معنىٰ لوجود مفتٍ حنفي أو قاضٍ حنفي، لولا أن للاستعمار مأربًا في إبقاء هذه المعالم الصورية . . ، وإن وجود وظيفة مفتٍ حنفي في الجزائر تزوير علىٰ المذهب الحنفي، وأين العاصمي ومن جرىٰ مجراه من فقه أبي حنيفة ودقائقه وقياسه؟! إن نسبة الحنفي، تشترك في بني حنيفة وأبي حنيفة، فلينظر العاصمي أشبه النسبتين به، وبنو حنيفة هم قوم مسيلمة الذين آووه ونصروه)[١].

وما أشار إليه الشيخ البشير هنا من كون القاضي الحنفي إنما كان أمرًا مؤقتًا يشير به إلىٰ كون القضاء الحنفي لم يوجد عندهم إلا بعد بسط الخلافة العثمانية ولايتها علىٰ الجزائر فأحدثت هذا القضاء تبعًا لمذهبها الفقهي الرسمي وقد ذكر هذا مؤرخو الجزائر في وقت مبكر، كما قال ابن المفتي (ت١١٦٦هـ) في تاريخه وقد كان معاصرًا لهذه الحقبة العثمانية **(اعلم أنه كانت هذه الجزائر في أيام العرب علماؤها مالكية، ولما دخل الترك بدأ ظهور الصفطالار من العجم، مصاحبين للباشالار، وبدأ ظهور علم الحنفية علىٰ لسان أولئك المذكورين)**[٢]، وقال أيضًا **(قاضي الحنفية لم يتولّ إلا بعد أن استقر**

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص:٣/ ٨٨).

(٢) ابن المفتي، **تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها**، تحقيق فارس كعوان، بيت الحكمة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٩م، (ص:٨٦)، وذكر محقق الكتاب أن الصفطالار اسم تركي للطلاب الذين يدرسون في الجامع العلوم الشرعية.

الترك بالجزائر)[1]، وذهب هذا المكوّن بانحسار الخلافة العثمانية فلما جاء المستعمر الفرنسي نبش التاريخ ليستحدث منصبًا دينيًا يستغله لأغراضه.

ونختم هذه الجولة في النشاط الإصلاحي للشيخ بعرض بعض الأذىٰ والابتلاء الذي تعرض له الشيخ من الاستعمار الفرنسي، ومنه أولًا محاولة شراء الذمة، ثم التهديد، ثم التنفيذ الفعلي لرصد الأنفاس والتضييق وتجميد الأنشطة والوضع تحت المراقبة والتغريم المالي والنفي والاعتقال والإيذاء النفسي والبدني، وقد رواها الشيخ في عدة مواضع من كتاباته.

فأما محاولتهم شراء ذمة الشيخ واستئجار ضميره بطريق مقايضة المصالح المادية الوضيعة، فإن فرنسا عرضت عبر وسيط من قضاتها أن تستحدث منصبًا دينيًا جديدًا يسمىٰ «شيخ الإسلام» وأن يُنصّب الشيخ الإبراهيمي فيه، مقابل أن ينشر الشيخ الإبراهيمي مواقف تؤيد فرنسا في الحرب العالمية الأولىٰ، ففاجأهم الشيخ بالرفض، وكرروا العرض من شخصيات فرنسية رسمية، فتمسك الشيخ بموقفه الشامخ، ثم انتقلوا إلىٰ التهديد، وقالوا له علىٰ سبيل التلويح بالاعتقال: «**ارجع إلىٰ أهلك ودِّعهم، وأحضر حقيبتك**».

فردّ عليهم فورًا برباطة جأش عجيبة مستخِفًّا ببطشهم قائلًا:

---

(١) ابن المفتي، مصدر سابق، (ص: ٨١).

«قد ودّعتهم وها هي حقيبتي جاهزة». وهذه بلا شك لغة جسور غطريف.

فلما نُقِل الخبر للشيخ ابن باديس دُهِش لموقف رفيقه وصاحبه الشيخ الإبراهيمي، في صدع المستعمر بمر الحق، والاستهانة بخيلائه، وبعث له رسالة تنحبس لها الأنفاس، بدأها باقتباس في غاية الإبداع، حيث قال الشيخ ابن باديس في رسالته:

(الأخ الكريم الأستاذ البشير الإبراهيمي، سلمه الله، فقد بلغني موقفكم الشريف الجليل العادل فأقول لكم: «الآن يا عمر»، فقد صنت العلم والدين صانك الله، وعظمتهما عظم الله قدرك في الدنيا والآخرة، وأعززتهما أعزك الله أمام التاريخ الصادق، وبيضت محياهما بيض الله محياك يوم لقائه . .)[1].

واقتباس ابن باديس لعبارة «الآن يا عمر» أخذها من الحديث المشهور في البخاري[2]، إذ قالها النبي ﷺ لعمر بن الخطاب حين صعد منزلة في الإيمان أجلّ من سابقتها، وكان توظيف الشيخ ابن باديس لها في هذا الموضع مؤثر جدًا، ويشهد الله أنني منذ قرأتها بقيت أيامًا وهي ترد علىٰ ذهني مرارًا، وأحدث بها كثيرًا ممن لقيت.

أتدري كيف اكتمل تأثير هذا الموقف الإبراهيمي، والرسالة

---

(١) انظر المبحث الذي كتبه محمد الهادي الحسني ونُشِر كمقدمة في آثار البشير الإبراهيمي، ص (١/ ٣٨-٣٩).

(٢) صحيح البخاري، (٦٦٣٢).

الباديسية؟ أن الشيخ ابن باديس توفي بعد ثلاثة أيام من تلك الرسالة، فنزل الخبر علىٰ الإبراهيمي وهو في صحراء وهران منفيًا نزول شجىٰ الفقد علىٰ كربة النفي، وسل نزلاء المعتقلات يخبرونك كيف يرد عليهم خبر موت القريب وهم وراء القضبان فيذيب لفائف الفؤاد إذ لا يسمعون حتىٰ كلمة أحسن الله عزاءك وإنما خبر مقتضب يرميه غير مكترث من وراء جدر يدعهم فريسة هواجس الليل ولوعاته.

ثم انتقل المستعمر إلىٰ الخطوة التالية وهي تنفيذ البطش فعليًا وقد طلبت إحدىٰ الصحف من الشيخ من ضمن أسئلتها أن يلخص لهم الابتلاء الذي تعرض له من الاستعمار الفرنسي، فكتب الشيخ يقول:

(لا أذكر الملاحقات الجزئية والمضايقات . .، وإنما أذكر الكليات الكبرىٰ، فقد أصدرت الحكومة الفرنسية أمرًا باعتقالي في أوائل الحرب العالمية الثانية، بدعوىٰ أن وجودي خطر علىٰ الأمن العام، وتم نفيي عسكريًا يوم ١٠ أفريل سنة ١٩٤٠ إلىٰ قرية نائية في الجنوب الوهراني، ودام ذلك النفي ثلاث سنوات إلا قليلًا، ولما أُطلِق سراحي وُضِعت تحت المراقبة الإدارية سنوات إلىٰ أن انتهت الحرب، وفي يوم انتهاء الحرب دبر المعمرون مذابح ٨ ماي ١٩٤٥، وفي ليلة ٢٧ منه كُبِست داري بقوة عسكرية، ففتشوا منزلي وساقوني إلىٰ السجن العسكري بالعاصمة في غسق الليل وبصورةٍ مزعجة، مُحاطًا بقوات أخرىٰ من داري إلىٰ السجن وبينهما نحو ٨ كيلومترات، ولبثت في زنزانة ضيقة تحت الأرض لا أرىٰ الضوء

ولا أستنشق هواء الحياة نحو سبعين يومًا، وكانوا لا يخرجونني منها إلا ربع ساعة في ٢٤ ساعة مع حراسةٍ مشددة، فلما انهارت صحتي نقلوني إلىٰ حجرةٍ منفردةٍ علىٰ وجه الأرض، وفيها بعض وسائل الحياة، ولما أكملت مائة يوم نقلوني ليلًا في طائرة خاصة مخفورًا إلىٰ السجن العسكري بمدينة قسنطينة . . ، وكان هذا النقل تمهيدًا لمحاكمتي في محكمة عسكرية علىٰ الحوادث التي دبرها الاستعمار وأهله، وكنت إذا اشتد علي المرض نقلوني إلىٰ المستشفىٰ العسكري تحت الحراسة الشديدة في حجرة منفردة، ولبثت في السجن العسكري ومستشفاه أحد عشر شهرًا . . ، ثم بدا للاستعمار فأطلق سبيل الجميع باسم العفو العام، لا باسم الرجوع إلىٰ الحق)[١].

وقد روىٰ الشيخ الإبراهيمي في مواضع أخرىٰ من كتاباته جزءًا أيضًا من هذه الابتلاءات[٢].

وحينما توفي الشيخ ابن باديس والشيخ البشير في المنفىٰ في الصحراء، انتخب علماء الجمعية الشيخ البشير رئيسًا، فصار الشيخ يدير أمور الجمعية من منفاه في صحراء وهران[٣].

ولم يتوقف الأذىٰ والابتلاء الواقع علىٰ الشيخ البشير برحيل الاستعمار الفرنسي وحصول الاستقلال، بل إن ساسة ما بعد الاستقلال آذوا الشيخ أيضًا، لأن الشيخ لم يتوقف عن الصدع بكلمة الحق، حيث (هاجم الشيخ البشير الإبراهيمي، ممثل العلماء،

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٦٨).

(٢) انظر مثلًا: آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٨٤؛ ٤/ ١٧٥؛ ٥/ ١٥٣) وغيرها.

(٣) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ٢٨٤؛ ٥/ ١٦٨).

بعنف، برنامج بن بللا، واصفًا إياه بالشيوعي، فكلفته هذه المواقف، ومواقف أصغر أولاده، أحمد طالب الإبراهيمي، الإقامة الجبرية، فالسجن)[1].

انتهينا الآن من عرض كُراسات من التكوين العلمي وميادين من الكفاح الإصلاحي للشيخ محمد البشير الإبراهيمي، وهذه اللحظة المناسبة الآن للانتقال لرؤية الشيخ وموقفه من الانهماك في متابعة الأحداث والماجَرَيات السياسية.

(١) د. عبد الحميد براهيمي، **في أصل الأزمة الجزائرية: ١٩٥٨-١٩٩٩م**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م، (ص: ٩٧).

القسم الثاني: مكونات النموذج:

التمييز بين اللباب والقشور:

يقدم الشيخ البشير الإبراهيمي تمييزًا مفهوميًا يحاول من خلاله إيصال تصوره للجهود السياسية النافعة المثمرة، وهو التمييز بين (لباب السياسة) و(قشور السياسة)، فلباب السياسة عند الشيخ هو «بناء الأمة»، وبناء الأمة يكون ببناء أركانها من العقيدة والأخلاق والعلم والوعي والعمل والإنتاج، وقشور السياسة هو هذا الجدل السياسي بين التيارات الحزبية والنيابية، بل وصل الأمر بالشيخ إلىٰ اعتبار الانهماك في الجدل الانتخابي أنه بحد ذاته ابتعاد عن السياسة! لأنه ابتعاد عن لباب السياسة إلىٰ قشورها، وهذا غوص مفاهيمي لافت لدىٰ الشيخ، وتضمن هذا النموذج عند الشيخ عنصرين: العنصر الأول هو أن المراحل العمرية الأولىٰ لطالب العلم يجب تركيز الجهد فيها علىٰ البناء العلمي وعدم مزاحمته بمتابعة الماجَريات السياسية، والعنصر الثاني: وجوب التمييز بين المتخصص السياسي وغيره في كمية الاهتمام بالماجَريات السياسية، هذه خلاصة إجمالية لهذا النموذج لدىٰ الشيخ وسنحاول عرض بعض الشواهد والمعالجات التفصيلية لديه.

يقول الشيخ مخاطبًا بعض المشتغلين بالسياسة الناقمين علىٰ جمعية العلماء، شارحًا مفهومه للباب السياسة وقشورها:

(نقول لبعض إخواننا وساستنا الذين يناوئون جمعية العلماء: إن

السياسة لباب وقشور، وإن حظ الكثير منكم -مع الأسف والمعذرة- القشور دون اللباب، أما «لباب السياسة» بمعناها العام عند جميع العقلاء فهو عبارة واحدة: «إيجاد الأمة»، ولا توجد الأمة إلا بتثبيت مقوماتها من جنس ولغة ودين، وتقاليد صحيحة وعادات صالحة وفضائل جنسية أصيلة، وبتصحيح عقيدتها وإيمانها بالحياة، وبتربيتها علىٰ الاعتداد بنفسها والاعتزاز بقوتها المعنوية والمغالاة بقيمتها وبميراثها، وبالإمعان في ذلك كله حتىٰ يكون لها عقيدة راسخة تناضل عنها وتستميت في سبيلها وترىٰ أن وجود تلك المقومات شرط لوجودها، فإذا انعدم الشرط انعدم المشروط، ثم يفيض عليها من مجموع تلك الحالات إلهام لا يغالب ولا يرد، بأن تلك المقومات متىٰ اجتمعت تلاقحت، ومتىٰ تلاقحت ولدت «وطنًا»)[1].

وهذه الفكرة لفتت انتباهي كثيرًا، وأشعرتني فعلًا بالعمق المفاهيمي لدىٰ الشيخ، بل يشير إلىٰ أنه كثيرًا ما يكون الإغراق في السياسة مشغلًا عن السياسة! كما يقول الشيخ مرةً: **(أما أحزابنا . . ، فإن تهافتها علىٰ الانتخابات مشغلة لها عن السياسة)**[2]، ومقصود الشيخ بذلك -كما سبق إيضاحه- هو أنها اشتغلت بقشور السياسة عن لبابها، ولا شك أنه طبقًا لهذا التعريف لدىٰ الشيخ البشير الإبراهيمي فإن الاشتغال غير المتوازن بالماجَريات السياسية هو أحد ضروب الاشتغال بالقشور السياسية.

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٦٤).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٥/ ١٣٤).

ومن إشارات الشيخ الطريفة أنه كان يرىٰ الاستعمار الفرنسي يبدي أحيانًا مرونة مع الأحزاب السياسية لكنه يتصلب تجاه جمعية العلماء، برغم أن الأولىٰ صريحة في السياسة، والثانية جهودها علمية أخلاقية أصالةً، ولم يفوّت الشيخ التقاط هذه المفارقة والاحتجاج بها علىٰ بعض المنتسبين للأحزاب السياسية، كما يقول الشيخ:

(وإن الاستعمار لأفقه وأقوىٰ زكانة وأصدق حدسًا من هؤلاء، حين يسمي أعمال جمعية العلماء سياسة، وما هي بالسياسة في معناها المعروف، ولا قريبة منه، ولكنه يسميها كذلك لأنه يعرف نتائجها وآثارها، وأنها اللباب وغيرها القشور)[1].

وقد رأيت الشيخ في كتاباته أشار مرارًا لهذه المفارقة.

لصوص العقول:

وأما حديث الشيخ لطلاب العلم في المراحل الأولىٰ للتحصيل العلمي فهي من أكثر أحاديث الشيخ غيرةً واتقادًا، وكان يصرخ فيهم أن لا تشغلهم صراعات الأحزاب السياسية والجدل الانتخابي عن التحصيل العلمي، كقول الشيخ مرةً **(العلم .. العلم .. أيها الشباب، لا يلهيكم عنه سمسار أحزاب ينفخ في ميزاب، ولا داعية انتخاب في المجامع صخّاب)**[2].

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٦٥).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٣١٦).

وكان الشيخ يرىٰ أن هؤلاء الذين يشغلون طلاب العلم في مبدأ تحصيلهم بالماجَرَيات السياسية الحزبية، أنهم عائق معاصر من عوائق طلب العلم، وأنهم أخطر من عوائق طلب العلم المعروفة تاريخيًا، كما يقول الشيخ:

(إن طريق العلم محفوف بالعوائق، من مقت يحيق ووقت يضيق، وإن الأقدار قد وضعت في طريقكم إلىٰ العلم عائقًا جديدًا هو شر العوائق وأضرها: هو هؤلاء الدعاة الغاشّون والساسرة المضِلُّون، يدعونكم إلىٰ السياسة ليصدوكم عن العلم)[1].

وأطلق الشيخ لقبًا جديدًا علىٰ هؤلاء الذين يشوشون علىٰ طالب العلم المبتدئ تحصيله بالصراع السياسي، حيث سمّاهم «لصوص العقول»، كما يقول الشيخ:

(إلا أن «لصوص العقول» أفتك من «لصوص الأموال» . . ، وإن اللصوص الذين أعنيهم «لصوص عقول» يتحكمون بأبنائكم في مطارح هجرتهم إلىٰ العلم . . ، يصدونهم عن ذكر الله وعن الصلاة وعن العلم، إلىٰ أحاديث يزوقونها لهم . . ، ويصرفونهم عن كتب العلم ودروس العلم، إلىٰ جرائد حزبية مملوءة بالكذب والنقائص والمهاترات والسباب)[2].

وتحدث الشيخ عن التحول الخطير الذي ينزلق فيه طالب العلم المبتدئ إذا انجرف وانهمك في الصراعات السياسية، وهي

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٣١٥).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٣١٦).

-بكل صراحة- صورة محزنة، وقد شاهدنا نظيرها في حياتنا كثيرًا، كما يقول الشيخ:

(شغلوهم بالسفاسف الحزبية، حتىٰ أصبح المقهىٰ أحب إليهم من الجامع، والجريدة أحب إليهم من الكتاب، والمناقشات الحزبية أشهىٰ إليهم من المذاكرات العلمية)[1].

والله لقد صدق الشيخ، ولطالما رأينا طلاب علم في مقتبل الطريق يتأبطون متونهم يزدردون العلم ويسابقون الزمن حتىٰ كان عامة من يراهم لا يستطيع إلا أن يتفاءل بأنهم من علماء المسلمين في المستقبل إن شاء الله وسيكون لهم شأن في الأمة، ثم تخطفتهم ماجَرَيات الفكر والسياسة واستسلموا لها، فصاروا في المقاهي يقضون مساءاتهم في تصنيف التيارات والتعليق علىٰ مواقف الرموز، متفرجين لا علم ولا عمل، ويتوهمون أنفسهم في قلب معركة الإصلاح والتغيير .. يا لمخاتلة الغفلات كيف تفترس ضحاياها!

ولذلك وجّه الشيخ خطابه مرةً إلىٰ هؤلاء السياسيين مصورًا لهم النتيجة السلبية:

(هذه الطائفة الطاهرة الطائفة بمناسك العلم، قد ألهبتم في أطرافها الحريق بسوء تصرفكم، فبدأت تنصرف من رحاب العلم إلىٰ أفنية المقاهي)[2].

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٣١٧).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٦٨).

ولا يفوت الشيخ أن يشير مرارًا إلىٰ أن طالب العلم المبتدئ يجب في حقه التقليل من قشور السياسة أكثر من غيره، ويخص هذه الشريحة بمزيد تأكيد، كما يقول الشيخ:

(نخشىٰ أن تضيعوا علىٰ الأمة هذا الجيل وتفسدوا مواهبه، وتلهوه بالمناقشات الحزبية عن الحقائق القومية، نخشىٰ ذلك، ونخشىٰ أكثر منه علىٰ هذه الطائفة المقبلة علىٰ العلم المنكبة علىٰ تحصيله)[1].

وبسبب ذلك فقد سبك الشيخ البشير تشبيهًا مليحًا، ذلك أنه لما بُلِي مطلع جهاده بالطرقية الصوفية التي تخدّر الشعب عن المطالب العالية في العلم والعمل والإصلاح، ثم آل الأمر إلىٰ هذه المهاترات السياسية التي تشغل الشعب أيضًا عن القضايا الحقيقية له، صار الشيخ مولعًا بتشبيه هذه بتلك، كقوله مرةً **(انفلتنا من تنويم تجار الدين فوقعنا في تنويم تجار السياسة)**[2]، بل سبك لهذه الأحزاب مصطلح «الطُّرقية السياسية» كنظير ومعادل «للطرقية الدينية»، كما يقول الشيخ **(ورجال السياسة من قومنا يريدونها مُتبوًّا لزعامتهم، ويسوسونها بطُرُقيّة سياسية، لا تختلف عن تلك الطُرُقيّة الدينية)**[3]، ونحوها كثير.

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٦٨).

(٢) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٤/ ٢٢٠).

(٣) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٥٥).

تأكيد المسافة بين المتخصص وغيره:

ولكن الشيخ وكما هي عادته في الاعتدال والتوازن يؤكد بصورة واضحة أن طالب العلم المبتدئ لا ينقطع عن الواقع كليًا، بل يكفيه في مبتدأ الطريق «الجمل العامة» من الاطلاع علىٰ الأحداث والأخبار، ويجعل صلب وقته للتحصيل العلمي، كما يقول الشيخ:

(لا تقطعوا الفاضل من أوقاتكم في ذرع الأزقة إلا بمقدار ما تستعيدون به النشاط البدني، ولا في الجلوس في المقاهي إلا بقدر ما تدفعون به الملل والركود، ولا في قراءة الجرائد إلا بقدر ما تطلعون به علىٰ الحوادث الكبرىٰ وتصلون به مجاري التاريخ، خذوا من كل ذلك بمقدار، ووفروا الوقت كله للدرس النافع والمطالعة المثمرة)[1].

هذه المعالجة الإبراهيمية تقع في قلب المبدأ الذي ذكرناه في التمييزات الحاكمة مطلع الدراسة، وهو «التمييز بين المتابعة في المرحلة الذهبية للتحصيل العلمي والمتابعة زمن العطاء والنشر».

وأما تنبيه الشيخ إلىٰ التمييز بين المتخصص السياسي وغيره، فيشير إليه مرة مخاطبًا طلاب العلم فيقول:

(اتركوا المناقشات الحزبية والخلافات السياسية لأهلها، المضطلعين بها المنقطعين لها، ودعوا كل قافلة تسير في طريقها، وكل حامل لأمانة من

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٢٠٣).

أمانات الوطن مضطلعًا بحملها قائمًا بعهده فيها)[1].

حسنًا، أهم درس في هذا النموذج الذي سبكه الشيخ البشير الإبراهيمي رحمه الله هو إعادة تعريف السياسة، وتوسيع الأفق في فهمها، وأن الإصلاح السياسي لا يقتصر على الاشتغال المباشر بالجدل حولها، بل إن بث العلم وبناء الأخلاق في المجتمع أهم عوامل الإصلاح السياسي، وهذا يعني طبقًا لرؤية الشيخ البشير أن المشتغلين بالتعليم وتصحيح العقيدة وبث التفسير والفقه والتزكية والوعظ والتربية ونشر الثقافة الجادّة الخ ليسوا أجانب عن الإصلاح السياسي، بل هؤلاء -حسب رأي البشير- في قلب عملية الإصلاح، لأنهم يبنون الأمة، وكثير من الأغيار إنما يلوك الجدل الهامشي في الأحداث، ويظن نفسه في كابينة التأثير وهو مجرد مراقب متفرج، تعيد الضغوط العولمية صياغة مجتمعه معرفيًا وقيميًا وهو مجرد معلّق لا يساهم في البناء والترميم.

ومن أهم القسمات المؤثرة في حياة الشيخ البشير هذا التكوين العلمي الجادّ الذي استثمر فيه الشيخ البشير كل دقائق المرحلة الذهبية للتحصيل العلمي مع الطلاب ولوحده وتحت ضوء الشمع وقنديل الزيت وفي الظلمة وفي الدرس ووقت النزهة الخ وهو يثير لنا مقارنة موجِعة مع أحوال أمم من الشباب المسلم يقذفون أوقاتهم الثمينة زمن التحصيل في دوّامة الماجريات . .

---

(١) آثار البشير الإبراهيمي، (ص: ٣/ ٢٠٤).

ومن الجيد أن نؤكد أن التعابير التي استعملها الشيخ البشير في وصف علاقته بخزائن مكتبات المدينة تكشف بوضوح أن من أعظم عوامل انتفاع الشيخ البشير بهذه القراءات هو اجتماع همته علىٰ القراءة الجادّة وقطع الجواذب والصوارف وإشغال الذهن بالجدليات الماجرياتية اليومية، فانظر كيف يصف انكبابه مثلًا بقوله «**فلا يراني الرائي إلا في مكتبة كذا**» وهذا يدل علىٰ طول مكثه والوقت الذي يمضيه في المكتبة، كما قال في موضع آخر «**وعكفت علىٰ القراءة**»، ولذلك كانت النتيجة هي الاستيعاب كما قال «**حتىٰ استوعبت معظم كتبها النادرة قراءة**»، ويضيف لذلك الاستعارة من الشناقطة كما قال «**كما كنت أستعير كثيرًا من المخطوطات الغريبة من أصدقائي وتلامذتي الشناقطة**»، ولم يكن الأمر مقصورًا فقط علىٰ القراءة بل يصل التدقيق إلىٰ مستوىٰ الحفظ كما قال «**فبلغت منها غايتي حفظًا واطلاعًا**».

نموذج مالك بن نبي
(الدروشة السياسية)

القسم الأول: محيط النموذج:

المراحل الأربع:

سنحاول هاهنا أن نتصفح الهيكل العام للخبرات الفكرية والإصلاحية لمالك بن نبي تمهيدًا لفهم نموذجه في العلاقة مع الماجَرَيات السياسية.

حيث يتركب من تقسيمات مالك بن نبي نفسه لحياته، التي ذكرها في مواضع من كتبه، أنها تنقسم إلىٰ أربع مراحل[1]، وقد أطلق علىٰ كل مرحلة لقبًا خاصًا، وهي بحسب تقسيماته وتسمياته: مرحلة الطفل التي تقع بين السنوات (١٩٠٥-١٩٣٠م)، ومرحلة

---

(١) قارن: مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، (ص: ١١، ١٩٧)؛ مالك بن نبي، **العفن: مذكرات، الجزء الأول، ١٩٣٢-١٩٤٠م**، ترجمة نور الدين خندودي، شركة دار الأمة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، (ص: ١٩).

الطالب (١٩٣١-١٩٣٦م)، ومرحلة الهائم المنبوذ (١٩٣٦-١٩٤٥م)، ومرحلة الكاتب (١٩٤٦-١٩٧٣م).

فأما في مرحلة الطالب فبعد عدة تجارب دراسة في فرنسا تمت عرقلتها من جهة الإدارة الاستعمارية وجد نفسه يقدم أوراقه للالتحاق بمدرسة اللاسلكي في باريس ودرس فيها موضوعات الهندسة والميكانيك والكهرباء ونحوها.

وأما المرحلة التي سماها مرحلة الهائم المنبوذ فهي أقسىٰ مراحل حياته، وواجه فيها ضغوطًا مادية ونفسية عاتية، وسببها أنه ألقىٰ محاضرات بين الطلاب العرب والجزائريين في باريس يستنهض فيها وعيهم وعزتهم ضد الاستعمار، فأصبحت الإدارة الاستعمارية عبر المستشرق ماسينيون ترصد حركاته وتعيق أي فرصة عمل له وأي سفر يخدمه، ثم فوجئ بالجهات العربية والمسلمة التي استنجد بها تخذله وتتخلىٰ عنه، فتلبسه شعور قاتل بخيبة الأمل ونكران الجميل، حتىٰ بلغ به الحال إلىٰ مراحل عقدية ونفسية في غاية الخطورة، سواءً في أصل العلاقة بالدين[1]، أو في أصل العلاقة بالحياة[2]، ولكن الله سلّم، وبدأت تنفرج الأزمة.

ثم بدأت مرحلة الكاتب ونشر كتبه باللغة الفرنسية، فنشر أولًا كتابه الظاهرة القرآنية (١٩٤٧م) ثم رواية لبيك (١٩٤٨م) ثم بعد

---

(١) مالك بن نبي، **العفن**، مصدر سابق، (ص: ١٢٩).

(٢) مالك بن نبي، **العفن**، مصدر سابق، (ص: ١٣٤، ١٤٥).

ذلك نشر كتابه الذي يبدو لي أنه يمكن اعتباره «الكتاب الأم» لمالك بن نبي، وهو كتابه شروط النهضة (١٩٤٩م) حيث أجمل فيه عامة أفكاره ونظراته ومفاهيمه ومصطلحاته، ثم صار كثير من مؤلفاته اللاحقة توسيع وتنويع وإضافة لبعض الأفكار المجملة في كتاب شروط النهضة مع بعض الإضافات، حتىٰ أنه يشير أحيانًا في بعض كتبه أنه شرح لفكرة في كتاب شروط النهضة[(١)]،

وهذا الكتاب -شروط النهضة- بدأ مالك بترجمته للعربية بمصر، حين سكن مع ستة زملاء سبقوه، ومنهم مسقاوي والهراس عام ١٩٥٦م، وقد حكىٰ الدكتور الفاضل عبد السلام الهراس -منشئ جمعية الدعوة الإسلامية بفاس بالمغرب- أخبارًا طريفة توضح شيئًا من تكوينات مالك بن نبي، حيث حكىٰ أن مالك بن نبي حاول بنفسه ترجمة كتابه «شروط النهضة» للعربية قبل أن يترجمه صاحبه عمر مسقاوي، حيث يقول الهراس (**كان مالك قد قام -بترجمة بسيطة ومضطربة للكتاب- لكنها كادت تكون بلغة غير عربية، وكنا أحيانًا نعلّق ببعض النكت عليها، فلا يسع أستاذنا مالك إلا الضحك مع رفع اليدين قائلًا: هذا مبلغ علمي!**)[(٢)].

---

(١) انظر مثلًا: مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م، (ص: ١١)؛ مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار**، ترجمة د. بسام بركة ود. أحمد شعبو، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م، (ص: ١٠٠)؛ مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي، الجزء الثاني: المسألة اليهودية**، دار الفكر، (ص: ٤٢).

(٢) د. عبد السلام الهراس، **ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر**، مجلة بونة للبحوث والدراسات-الجزائر، العدد الأول، ٢٠٠٤م، (ص: ٢٧).

وواجه مالك بن نبي الابتلاء بالاعتقال حيث سجن سنة ونصف[1].

سؤال الاستعمار:

وأما موضوعات مالك بن نبي التي عالجها فيمكن القول أن مالك بن نبي كان يدور حول سؤالين رئيسين: السؤال الأول: كيف نقاوم الاستعمار؟ والسؤال الثاني: كيف ننشئ الحضارة؟ فهذا المفهومان (الاستعمار) و(الحضارة) هما المحوران اللذان اكتهل مالك بن نبي وهو جاثٍ يغزل نسيجه الفكري حولهما.

ولأجل السؤال الأول دخل في تحليل وتفكيك ظاهرة الاستعمار وكيف خضعت لها الشعوب المستعمَرة وابتكر مصطلحه الشهير (Colonisabilité) وقد نشره أول مرة في كتابه شروط النهضة المنشور بلغته الفرنسية عام (١٩٤٩م)، وهذا المصطلح -بحسب ما أعلم- لم يكن مستعملًا في اللغة الفرنسية قبل أن يسبكه مالك بن نبي[2]، ثم تُرجم إلىٰ اللغة العربية باسم (القابلية للاستعمار).

وقد لفت نظري أن المناضل المشهور فرانز فانون (ت١٩٦١م) في كتابه الذائع «معذبو الأرض»، الذي قدم له جان

---

(١) مالك بن نبي، **العفن**، مصدر سابق، (ص: ١٣٤).

(٢) Ibrahim Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, John Wiley & Sons, 2006, P. 254

بول سارتر، وترجم إلىٰ زهاء خمس عشرة لغة حية، وصار ملهم الحركات الثورية في العالم، اقتبس في كتابه المذكور مصطلح مالك بن نبي، وجعله من العُقَد (complexe de colonisabilité) التي تدرسها العلوم الإنسانية لخدمة الاستعمار، وفانون نشر كتابه بعد مالك بن نبي باثني عشرة سنة، ولكني حزنت لأن الترجمة العربية لكتاب فانون اختصرت هذا الموضع وحذفت المصطلح دون الإشارة لذلك[١]، برغم أنه موجود في نسخته الفرنسية الأصل[٢]، وفي ترجمته الانجليزية[٣]، وهذا الحذف في الترجمة العربية يفوِّت علىٰ القارئ العربي فرصة هامة في دراسة تأريخ الأفكار ومعرفة تأثير مالك بن نبي في الثقافة الفرنسية بعامة واليسارية بخاصة، وهذا مجرد شاهد جديد علىٰ مشكلة شيوع التصرف في الترجمات بما يجعل الباحث غير قادر علىٰ الجزم باستنتاجاته ومقارناته فيما يقرأ، نفيًا أو إثباتًا، خشية تصرف مطمور تحت النص.

ومن المفاهيم التي أنتجها مالك أيضًا حول هذا السؤال مفهوم (المعامل الاستعماري)، وكان بن نبي يرىٰ أن الاستعمار لا ينتهي بالرحيل الحسي للمستعمر وإعلان الاستقلال، بل يبقىٰ منه

---

(١) فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، (ص: ٨٢).

(٢) Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Fran๏ois Maspero, 1961, rééd., La Découverte, 2002. p. 134.

(٣) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, 2007, p. 90.

رواسب في العقول والثقافة يجب تطهيرها وكان يسمي هذا (تصفية الاستعمار).

سؤال الحضارة:

وأما السؤال الثاني فهو الذي استحوذ علىٰ النشاط الأكبر لتحليلاته وكتاباته ومحاضراته، ولأجل هذا السؤال أسهب مالك وتشعب في أطروحات وتفسيرات وقضايا ومنها: أن عناصر الحضارة ثلاثة (التراب والإنسان والزمن)، وقد أكثر جدًا من طرق هذا التقسيم واستحضاره، والحقيقة أنه لم يظهر لي جدوىٰ لهذا التقسيم تستحق هذا الكم من الاستحضار له، فلا أدري عن سبب عناية مالك به. كما اعتبر مالك أن الحضارة لا تشترىٰ، وأن الحضارة لها دورة تاريخية، وأن الحضارة لها أطوار، ورأىٰ أن «الفكر الاوروبي يجهل قانون التداول بين الأوج والحضيض في مسيرة الحضارة».

ومن الأفكار الهامة لدىٰ مالك بن نبي أن الحضارة ينبوعها الدين، وقد أشار لها مرارًا، وعقد لها في أحد كتبه فصلًا بعنوان «أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة»، وتوسع فيها، ومن كلياته التي أطلقها حول الموضوع قوله (الحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية)[1]، وقال أيضًا في موضع آخر (**سوف نصل في النهاية -إذا**

---

(١) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م، (ص:٥٦).

تتبعنا كل مظهر مدني من مظاهر الحضارة الغربية- إلىٰ الروابط الدينية الأولىٰ التي بعثت الحضارة، وهذه حقيقة كل عصر، وكل حضارة)[1]، وذكر للتمثيل علىٰ ذلك مؤسسة حضانة الأطفال، واختراع الراديو، وذكر أن لها كلها جذورًا دينية، وقد أشار مالك إلىٰ من تطرق لهذا الموضوع من الغربيين مثل كسرلنج وولترشبوت وغيرهم، والواقع أن هذا التعميم ذكره عمالقة علماء الإسلام مسبقًا كابن تيمية وابن القيم وابن خلدون، وذكره أيضًا مفكرون غربيون معاصرون مثل توينبي واشنبجلر وكارل شميت وغيرهم، وقد ذكرت نصوصهم جميعًا في كتاب «مآلات الخطاب المدني» أثناء الحديث عن دور النبوات في تشكيل التاريخ[2].

وأثناء معالجات مالك بن نبي للحضارة يلاحظ القارئ تأكيده الشديد علىٰ أهمية أمرين: أهمية الأفكار، ومركزية القيم الأخلاقية. وأما من حيث الأولوية فهو لا ينفك من التأكيد علىٰ «أولوية العمل»، ويسميه تارةً «المنطق العملي»، وأحيانًا يدعوها «الفعالية»، وكان أحيانًا يقسّم الساحة الجزائرية إلىٰ قسمين: العلماء والسياسيين، فينتقد العلماء بالاشتغال بالتفاصيل النظرية للعلوم عن العمل، وينتقد السياسيين بالاشتغال بالجدل الحزبي عن العمل، بل يصل مالك بن نبي في مراقبة تجليات غياب «المنطق العملي» إلىٰ أدق تفاصيل الحياة العامة كحديثه مرةً عن الرجل الذي

---

(١) ذكرها في موضعين، انظر: **شروط النهضة** (ص:٩٦)، **مشكلة الثقافة** (٨١).

(٢) انظر: **مآلات الخطاب المدني**، مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٥هـ، (ص:١٠٥-١٠٩).

شاهدة في مصلحة البريد وكيف كان يحتاج إلىٰ منضدة فوقف علىٰ العتبة وجعل نفسه أعلىٰ من الملفات ذاتها، وتحدث مرة عن مشروع «الساعة الناطقة» الذي اختارت له المؤسسة صوت امرأة تستنعم الصوت في الكلمات دون الأرقام التي هي محل الحاجة، ونحو هذه الأمثلة في الحياة العامة التي يراها تخفق في تحري الفاعلية والعملية[1]، ويصرح مالك بكل وضوح قائلًا (**ألم نقل: إن الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلامًا مجردًا**)[2].

ولأجل أولوية «العمل» في فكر مالك بن نبي فقد كان دائم الطرح لأفكار مشاريع تقنية وصناعية، ولكنه كان يشعر بالإحباط دومًا لانشغال الغير باستراتيجيات سياسية مختلفة عنه، ولطالما روىٰ مثل هذه المواقف بمرارة ساخنة، وكان من الاستعارات التي تعجبه في إيضاح مطلب العمل تشبيه مطلب العمل بالورشة كقوله مرة (وبدلًا من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر . . .) وقال مرة (فالوطن أو المجتمع المسلم الذي يتحول إلىٰ ورشة . .) ونحوها.

الأدوات والتصنيف:

وأما الأدوات التي يستعملها مالك بن نبي في التحليل والتفكيك للواقع الفكري والسياسي، وتركيب النماذج التفسيرية له،

---

(١) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، (ص:٨٦).

(٢) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، (ص٨٧).

فقد كان غالبًا يستمدها من العلوم الاجتماعية ونظريات تفسير التاريخ وفلسفة الحضارة الرائجة في أيامه، ويستعير كثيرًا من الشواهد من قراءاته الأدبية والتاريخية في الثقافة الفرنسية، وفي أكثر الأحيان يضيف ويعدل علىٰ النموذج التفسيري أثناء قراءته.

ومن النماذج التفسيرية التي سبكها مالك بن نبي واستعملها كثيرًا جدًا في القراءة والتحليل: مفهوم (إنسان ما بعد الموحدين) أو (مجتمع ما بعد الموحدين) أو (عصر ما بعد الموحدين)، والتمييز بين الأشياء والأشخاص والأفكار، ومفهوم روح الحضارة، ونحوها.

وثمة إشكالية يطرحها عدد من المفكرين العلمانيين والحداثيين والتنويريين في تصنيف مالك بن نبي، حيث يعتبرونه يمثل خطابًا نقيضًا لخطاب سيد قطب، ويعززون هذا بالتناقد المعروف بينهما حول عبارة «متحضر» في الإعلان المسبق لعنوان كتاب سيد «نحو مجتمع إسلامي»، ويقول هؤلاء أن الإسلاميين تبنوا سيد قطب وتركوا مالك بن نبي، ولو كان العكس لكان واقع الخطاب الإسلامي اليوم مختلفًا، وهذه الرؤية قرأتها وسمعتها منذ خمسة عشر عامًا وما زلت أطالعها بين فينة وأخرىٰ، ولشدة انتشار مثل هذا الطرح بلغ بي الأمر إلىٰ الشك فيما قرأته، حتىٰ أنني عدت مجددًا لمؤلفات مالك بن نبي، وتأكّد لي خطأ تلك القراءات الرائجة عن مالك بن نبي، فموقف مالك بن نبي صريح جدًا حول منهج السلف في فهم الإسلام، ونصرته للدعوات الإصلاحية

الملتزمة بمنهج السلف، ونقد الهزيمة لمنتجات الفكر الغربي والدعوة للاستقلال النهضوي، ونقده لواقع المرأة الغربية وحرصه علىٰ الفضيلة، وهذا موضوع مهم، وشواهده مجموعة عندي قد سجلتها سابقًا، لكن ليس هذا هو الموضع المناسب لعرضها، وإن كنت متشوقًا جدًا للكتابة حول هذا الموضوع، وهذا لا يعني البتة أن مالك بن نبي مبرأ من الخطأ والقصور، بل ثمة قضايا ومواقف لم يوفق فيها إلىٰ الحق، كموقفه مثلًا من اتحاد الشبان المسيحيين وقُدّاسهم ونحوها، وعامة هذه الهفوات بسبب قلة خبرته بالعلوم الشرعية ونقص اطلاعه علىٰ الحديث الشريف، إذ كان تكوينه ثقافيًا محضًا، ولكن المقصود أن مالك بن نبي ليس في الصورة التي يصوره فيها بعض الحداثيين والليبراليين والتنويريين.

ولعله حان الوقت بعد هذه الإطلالة العامة عن مالك بن نبي أن ننتقل لموقفه من الماجَرَيات السياسية والانهماك في الواقع السياسي.

القسم الثاني: مكونات النموذج:

تركيز المنظور:

تعرّض مالك بن نبي لتصوره عن واقع الاتجاهات السياسية ومشاغلها في كثير من كتبه، سنحاول أولًا أن نستجمع هنا أطراف الصورة ونركز منظوره بصورة «مجملة»، ثم سننتقل إلىٰ استعراض ومناقشة بعض النماذج والشواهد بنوع «تفصيل».

ربما يتذكر القارئ الآنَ أن مركز خطاب مالك بن نبي هو ما كان يسميه «المنطق العملي»، أو الفعالية والعمل، وتبعًا لذلك فقد صار هذا معياره في تقييم المشاغل السياسية وحركات التغيير في واقعه الذي يرصده وينقده، ولذلك كان مالك بن نبي دائم اللهج بتثمين وتفخيم جهود العلماء الإصلاحيين في بداياته ويتحدث عن الفعالية الحقيقية علىٰ الأرض التي تشارك فيها الأمة في بناء المدارس والمساجد ونحوها، ثم رأىٰ أن الجميع قد انشغل بالخطابات السياسية عن العمل والإنتاج الفعلي علىٰ الأرض، وانتقل للثرثرة السياسية في المقاهي، ومتابعة الماجَريات السياسية.

لكن -حسب تفسير مالك بن نبي- كيف تم جذب المجتمع لهذه الأجواء السياسية؟ يكرر مالك بن نبي كثيرًا أن المفتاح الأساس الذي خلب المجتمع للخطابات السياسية وصرفه عن الإنتاج الفعلي هو «شعار الحقوق الجذاب»، حتىٰ بات خطابًا شعريًا حالمًا، ويعلل ذلك بأن الطبيعة البشرية يغريها الحديث عن

حقوقها أكثر من التزاماتها، وكان مالك يرىٰ أن المسار الصحيح أن يكون مركز الخطاب هو استنهاض الأمة للقيام بـ«الواجب» وليس إشباع رغباتها بالحديث المغري عن «الحقوق»، فالواجب هو المركز والحقوق تبع.

ويحاجج مالك عن هذا الرأي بنصوص من القرآن وشواهد التاريخ منها قول الله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، ويدافع عن قاعدة اجتماعية يذكرها وهي «الحكومة مجرد آلة اجتماعية تتغير تبعًا للوسط الذي تعيش فيه»، ثم يتابع مالك الرصد ويرىٰ أن المجتمع بعد انخراطه في الخطابات السياسية التي تطالب بالحقوق وتهمل الواجبات والانهماك في الجدل حول الانتخابات والأحزاب صار يتوهم أن الأحزاب وصناديق الانتخابات هي التي ستحل أزمات الواقع وترتقي بالمجتمع وتصنع التقدم والحضارة، ولذلك انتهىٰ أخيرًا إلىٰ تشبيه الاستغراق في المطالبة السياسية بالحقوق بخرافات المتصوفة، وأطلق عليها لقب «الدروشة السياسية»، وأن الدروشة الصوفية تبيع الحروز والتمائم، والدروشة السياسية تبيع أوراق الانتخابات والأماني الخيالية.

هذه هي الصورة الإجمالية لمنظور مالك بن نبي عن الخطابات السياسية ومشاغلها وعلاقتها بالنهضة والحضارة، وكيف تطور تحليله لها وصولًا لتلقيبه لها بـ«الدروشة السياسية»، وأساس هذه الرؤية ونتائجها النهائية كلها ترجع إلىٰ مركزية «المنطق العملي»

عند مالك بن نبي، ودعنا الآن نفكر حول بعض الشواهد التي عرض فيها مالك بعض هذه التحليلات.

شواهد المعالجة:

في واحد من أشمل النصوص المركزة التي رأيتها لمالك بن نبي في تصوير هذه الفكرة يقول بن نبي:

(ينبغي ألا يغيب عن نظرنا أن «الواجب» يجب أن يتفوق علىٰ «الحق» في كل تطور صاعد، إذ يتحتم أن يكون لدينا دائمًا محصول وافر، أو بلغة الاقتصاد السياسي «فائض قيمة»، هذا «الواجب الفائض» هو أمارة التقدم الخُلُقي والمادي في كل مجتمع يشق طريقه إلىٰ المجد، وبناءً علىٰ ذلك يمكننا القول: إن كل سياسة تقوم علىٰ طلب «الحقوق» ليست إلا ضربًا من الهرج والفوضىٰ . . ، والحق أن العلاقة بين «الحق» و«الواجب» هي علاقة تكوينية تفسر لنا نشأة الحق ذاته، تلك التي لا يمكن أن نتصورها منفصلة عن الواجب . . ، فالسياسة التي لا تُحدِّث الشعب عن «واجباته» وتكتفي بأن تضرب له علىٰ نغمة «حقوقه»، ليست سياسة وإنما هي «خُرافة»، أو هي تلصص في الظلام، وليس من مهمتنا أن نعلم الشعب كلمات وأشعارًا، بل أن نعلمه مناهج وفنونًا، ليس من مهمتنا أن نغني له نشيد «الحرية»، فهو يعرف الأغنية، أو أن نقول له ونكرر القول في «الحقوق»، فهو يعرفها . . ، وفي كلمة واحدة ليس من شأننا أن نكشف له عما ألَمَّ بمعرفته من قبل، بل أن نمنحه من المناهج الفعالة ما يستطيع به أن يصوغ مواهبه ومعارفه في قالب اجتماع مُحَس، وبعبارة أدق: ليس الشعب

بحاجة إلىٰ أن نتكلم له عن «حقوقه وحريته»، بل أن نحدد له الوسائل التي يحصل بها عليها وهذه الوسائل لا يمكن إلا أن تكون تعبيرًا عن «واجباته»)[1].

وهذه الفكرة لدىٰ مالك بن نبي عقد لها فصلًا مستقلًا في كتابه المبكر والرئيس «شروط النهضة» (١٩٤٩م)، وسمّاه «دور الوثنية»، وتوسع في إيضاح هذه الفكرة، وشرح خلال هذا الفصل كيف تشكّلت هذه «الدروشة السياسية» التي تتوهم الحل والنهضة في السجال السياسي والاكتفاء بالمطالبة بالحقوق، حيث يقول بن نبي:

(اتخذتها «الدروشة السياسية» شعارًا لها ومبدأ، وكررتها علىٰ مسمع من الشعب، حيث رددها معها سنين طويلة صباح مساء «إن الحقوق تؤخذ ولا تعطىٰ»! لحاها الله كلمة تُطرِب وتُغري، فالحق ليس هدية تُعطَىٰ ولا غنيمة تُغتصَب، وإنما هو نتيجة حتمية للقيام بالواجب، فهما متلازمان، والشعب لا ينشئ دستور حقوقه إلا إذا عدّل وضعه الاجتماعي المرتبط بسلوكه النفسي، وإنها لشرعة السماء: «غَيِّر نفسك تُغيِّر التاريخ»)[2].

في هذا النص السابق مناقشة طريفة يعرضها مالك بن نبي، لكن عبارته المكثفة ربما تفوّت ملاحظتها، فكما أن هناك من يعيش علىٰ الاستجداء ويظن أنه سيصل من خلاله لحقوقه، فإن عبارة «الحقوق تؤخذ ولا تعطىٰ» صارت غطاءً لتصور آخر مضاد وهو أن

---

(١) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٦م، (ص: ١٤٣).

(٢) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، (ص: ٣٥).

الحقوق تؤخذ بالمغالبة فقط، وابن نبي هنا يرد علىٰ الطرفين، فالحق ليس هدية تُعطىٰ، وليس أيضًا غنيمة تُغتصَب، وإنما هو أمر آخر لدىٰ مالك وهو أنه «نتيجة» للقيام بالتزامات واستحقاقات وواجبات النهضة.

ولما كانت مكونات الأجواء الصوفية الطُرقية التقليدية يحضرها الدراويش ويقيمون فيها الولائم التي يسمونها «الزردة» ويدورون فيها بالبخور ويبيعون الحروز والتمائم التقط مالك بن نبي مكونات هذه المشهد واستعاره ليصوّر كيف أصبحت الأجواء السياسية كذلك حيث يقول:

(كان من آثار هذه النكسة: تلك «الزردة» الكبرىٰ التي أقامتها «النخبة» من رجال السياسة في بلدة سطيف، حيث أمسكت بكلتا يديها المبخرة، ثم ألقت فيها العود الأخير من «الجاوي» المبارك الذي كان السدنة يعطرون به زواياهم، وما كانت تلك «الزردة» إلا ابتداء لـ«دروشة» جديدة، تذهب معها جهود الإصلاح هباءً وكأنها لم تكن، «دروشة» لا تختلف عن سابقتها إلا بأنها تبيع بدل الحروز والتمائم حروزًا في شكل آخر، هي أوراق الانتخابات والحقوق السياسية والأماني السابحة في الخيال)[1].

ويؤكد مالك بن نبي علىٰ أن «الدروشة السياسية» صارت تفعل بالأمة من التخدير نظير ما كانت تصنعه «الدروشة الطرقية» كما

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، (ص: ٣٤).

يقول (لقد ورث الميكروب السياسي ميكروب الدروشة، فأصبح يفعل بالشعب ما كان سلفه يفعل، فبعد أن كان الشعب يقتني بالثمن الغالي البركات والحروز، أصبح يقتني الأصوات والمقاعد الانتخابية)[1].

وفي صورة أليمة محزنة يرسم مالك بن نبي المشهد وكيف تحولت الطاقات من العمل والإنتاج المثمر النافع إلىٰ الجدل الماجَرَياتي في المقاهي، حيث يقول مالك:

(بدلًا من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات الباعثة إلىٰ الحياة؛ فإنها أصبحت منذ سنة ١٩٣٦م سوقًا للانتخابات، وصارت كل منضدة في المقاهي منبرًا تلقىٰ منه الخطب الانتخابية، فلكم شربنا في تلك الأيام الشاي وكم سمعنا من الاسطوانات، وكم رددنا عبارة «إننا نطالب بحقوقنا»، تلك الحقوق الخلابة المغرية التي يستسهلها الناس، فلا يعمدون إلىٰ الطريق الأصعب طريق «الواجبات»، وهكذا تحول الشعب إلىٰ جماعة من المستمعين يصفقون لكل خطيب، أو قطيع انتخابي يقاد إلىٰ صناديق الاقتراع، أو قافلة عمياء زاغت عن الطريق فذهبت حيث قادتها الصدف في تيار المرشحين، وفي هذا اختلاس أي اختلاس للعقول)[2].

وذكر مالك بن نبي في عدة مواضع من كتبه أن العلماء الإصلاحيين في بداياتهم حين ركزوا علىٰ العمل الفاعل في الواقع كانوا أقرب التيارات للنهضة من الحداثيين السياسيين الذين احترفوا الخطابة عن الحقوق، كما يقول مالك:

---

(١) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، (ص: ٣٨).

(٢) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، (ص: ٣٧).

(لقد كان السلفي وحده هو الذي يمثل فكرة النهضة، وهو وإن كان لم يحقق شروطها العملية بصورة منهجية، فإنه علىٰ الأقل لم يضيّع هدفها الجوهري، لقد كان يعي تمامًا أوضاع بيئته حتىٰ إنه ألحّ في المطالبة بأن يؤدي كلٌّ واجبه، تاركًا للمُحدَثين الضرب علىٰ نغمة «الحقوق»)[1].

وأكثر المواضع التي يظهر فها تألم مالك بن نبي وتكدّره، حين يعرض لعتبه علىٰ الحركة الإصلاحية الفاعلة أن انجرفت إلىٰ اتجاه السياسيين الخطابيين بحسب رأيه، كما يقول مالك في صورة مبتكرة: **(وهكذا غاص الإصلاح [في]**[2] **الجدول الذي فيه تسيل شمبانيا الولائم الانتخابية)**[3].

حجة تبادل السطوة:

وأما الحجة التي يستمدها مالك بن نبي من تفسيراته للتاريخ فهي أن المطالبة السياسية بالحقوق لا تنتج ثمراتها إلا بقدر ما في الواقع الاجتماعي من الشروط الموضوعية لظهور الآثار، ولذلك يتفاجأ الحقوقي مثلًا أنه قد يضحّي ويُقمَع بينما المجتمع لم يكترث

---

(١) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، (ص: ٧١).

(٢) الإضافة التوضيحية ليست في الترجمة العربية بما جعل النص مشكلًا، واستفدتها من الأصل حيث يوجد في الجملة حرف الجر (dans)، انظر:

Malek Bennabi, *Le Problème des idées dans le monde musulman*, El Bay'yinate, 1990, p.81

(٣) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وزميله، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م، (ص: ٩٨).

له البتة برغم أنه يضحّي لأجله، وفي ظروف أخرىٰ تتغير اتجاهات السلطة نفسها بأدنىٰ مطالبة بسبب سعيها للتوازن مع المتغيرات الاجتماعية ذاتها، وقد يقال ولكن السلطة هي التي تحكم وتسيّر الأمور؟! ويجيب مالك بن نبي بقوله:

(**ولا شك في أن الأزمة السياسية الراهنة تعود في تعقُّدِها إلىٰ أننا نجهل أو نتجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية، والتي تقتضينا أن ندخل في اعتبارنا دائما صلة الحكومة بالوسط الاجتماعي: كآلة مسيِّرة له، وتتأثر به في وقتٍ واحد**)[1].

فمالك بن نبي يؤكد أنه كما أن النظام السياسي هو الذي يحكم، لكنه بذات الوقت يتأثر بالإمكانيات المتاحة له اجتماعيًا، فالسطوة متبادلة، بما يعني أن هناك -بحسب فهمنا لأطروحة مالك بن نبي- في كل نظام سياسي سلطتين تتدافعان علىٰ الدوام، سلطة ظاهرة وهي الفاعل السياسي المعلن، وسلطة غير مرئية وهي حدود الممكن السياسي الذي تتضافر المكونات الاجتماعية علىٰ تشييده، ومالك بن نبي شديد الحرص علىٰ تنبيهنا إلىٰ أهمية بناء التكوين الاجتماعي نفسه وأنه هو العامل الحاسم.

والحقيقة أنني حين كنت أتأمل عبارة مالك بن نبي هنا «**كآلة مسيِّرة له، وتتأثر به في وقتٍ واحد**»، وكيف أن السلطة حاكمة ومحكومة في ذات الوقت، وأنها تحاول مسايرة الواقع الاجتماعي

---

(١) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، (ص: ٣٤).

قدر الإمكان لتحافظ علىٰ اعتبارات سيادتها، تذكرت فورًا عبارة من عيون تحليلات الإمام ابن تيمية كان يلخص فيها ذات هذا المعنىٰ بمقطوعة بديعة حفرت في ذهني منذ زمن، يقول فيها أبو العباس:

(وكذلك طالب الرئاسة والعلو في الأرض: قلبه رقيق لمن يعينه عليها، ولو كان في الظاهر مُقدَّمُهم والمُطاع فيهم؛ فهو في الحقيقة يرجوهم ويخافهم، فيبذل لهم الأموال والولايات ويعفو عنهم؛ ليطيعوه ويعينوه، فهو في الظاهر رئيس مطاع وفي الحقيقة عبد مطيع لهم)[١].

وتبعًا لهذه الرؤية كان مالك بن نبي يقول (**الحكومة مهما كانت ما هي إلا آلة اجتماعية تتغير تبعًا للوسط الذي تعيش فيه**)[٢].

هذه الرؤية السابقة التي عرضها مالك بن نبي وعناصرها التفصيلية ذكرها في عشرات المواضع من كتبه، وليس من المناسب أن نزيد عرض الشواهد أكثر من ذلك، ويمكن لمن أراد التوسع في الاطلاع علىٰ رؤية مالك بن نبي مراجعة تلك المواضع في كتبه[٣].

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (ص: ١٠/ ١٨٩).

(٢) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، (ص: ٣٣).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال من كتب مالك بن نبي: **المسلم في عالم الاقتصاد**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م، (ص: ٨٦)؛ **بين الرشاد والتيه**، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٨م، (ص: ٩٨)؛ **تأملات**، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٩م، (ص: ٣٠)؛ **فكرة الإفريقية الآسيوية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م، (ص: ١١١)؛ **في مهب المعركة**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، (ص: ٧٨)؛ **العفن**، مصدر سابق، (ص: ١١٢) وغيرها.

من الواضح طبعًا أن الدرس الرئيس من نموذج مالك بن نبي هو أنه يرىٰ أن الحضارة لا تُبنىٰ بمجرد الخطابات السياسية الحقوقية بلغة المطالبة المباشِرة، وأن تصور أن هذه هي وحدها التي تبنيها حالة من «الدروشة السياسية»، وإنما يبنيها الفعالية عبر تحريك المجتمع تجاه استحقاقات التقدّم بالمشروعات العملية، هذه خلاصة رؤية مالك بن نبي، وهي دعوة إلىٰ «التوازن» لمواجهة الإفراط الجماهيري في الانشغالات السياسية.

وحين ندقق في هذا المنظور الذي يقدمه مالك بن نبي لمرتبة الاشتغال السياسي المباشر في المشروع الإصلاحي؛ يتكشّف لنا أن قطاعًا كبيرًا من المنغمسين في الماجَريات السياسية اليومية يتوهمون أنهم هم الحاضرون وغيرهم الغائب، وأنهم في ساحة معركة التأثير وغيرهم رضي بأن يكون مع الخوالف، وأنهم هم أهل فقه الواقع وغيرهم منكفئ متقوقع، بينما -بحسب منظور مالك بن نبي- كل هذا وهم وذهول، بل وصل الأمر بمالك بن نبي أن سمّاها «دروشة سياسية» كما سبقت الإشارة، ويكرر مالك بن نبي استحثاث الوعي علىٰ الالتفات إلىٰ العمل والإنتاج في صياغة الواقع بالعلم والعمل، وأن هذا هو الذي عليه الرهان، وهو مقتضىٰ التوازن.

ومعالجة مالك بن نبي تضيف لنا في هذه الدراسة بعدًا أدق من مسألة الاستغراق العملي المجرد في متابعة الماجَريات

السياسية، الذي يبدو كسلوك تلقائي أو عفوي يحاول المرء التغلب عليه، فلم يكن مالك يطلق مجرد تحذيرات مسلكية أو أدبية ضد هذا الانهماك، بل كان مالك بن نبي يناقش ما يمكن تسميته «التأصيل الفكري» لهذا الاستغراق الماجَرَياتي، هذا يعني أن مالك بن نبي واجه عدة شرائح من المعنيين بالإصلاح كانوا يتوهمون أن الانشغال بالماجَرَيات السياسية والمطالبة المباشرة بالحقوق هو مفتاح النهضة والتغيير، أي أن الأمر تجاوز الانشغال الماجَرَياتي كسلوك عملي مجرد إلىٰ التأصيل للانشغال بالماجريات باعتباره طريق الإصلاح، وهو ما سبق أن سمّاه مالك بن نبي «الدروشة السياسية».

وحين نقرأ تحذيرات مالك بن نبي المتكررة ضد الانهماك في متابعة الماجَرَيات السياسية والغفلة عن الإنتاج العلمي والعملي في الواقع؛ فإن في حياة مالك بن نبي ما يُزكّي مصداقية هذه التحذيرات، فمالك بن نبي لم يكن مجرد متفرّج مراقب للماجَرَيات، بل كان جزءًا من الفعالية والحراك، وقد طالعنا سويًا كيف تحمل مسؤولية مواجهة المشروعات الاستعمارية الفرنسية ودفع كلفتها الباهضة من الاضطهاد والتضييق.

ولا يفوتنا بطبيعة الحال الإشارة إلىٰ هذا التركيب البديع في مراحل التكوين لمالك بن نبي، وهو الجديّة في المطالعة والقراءة

بالإضافة إلىٰ تركيز التفكير والتأمل سعيًا للوصول إلىٰ استخلاصات ومنظورات عميقة في فهم الواقع وتقعيد ظواهره، وهذا التركيب البديع لا يصدر عن شخص استسلم لشريط الماجَرَيات يتقلب معه أينما اتجه، بل هذه قمم شريفة لا يتسلقها إلا الجادّون في استثمار أوقاتهم.

نموذج أبي الحسن النَّدْوي
(التفسير السياسي للإسلام)

القسم الأول: محيط النموذج:

العائلة العلمية:

كنت منذ زمن قديم أُفتِّش أحيانًا في ذكريات الطنطاوي -تغمده الله برحمته- أبحث فيها عن حديثه عن الكتب وتقييماته لها وتنبيهاته علىٰ المميّز منها، وبينما كنت مرةً أطالعها مرّ بي قوله عن الشيخ العالم المؤرخ عبد الحي الحسني **(مؤرّخ الهند حقيقة، ولقد استفدت من كتابه العظيم «نزهة الخواطر» فوائد جليلة في تراجم عظماء الهند التي أودعتُها كتابي «رجال من التاريخ»)**[1]، وقال **(كتاب «نزهة الخواطر» الذي جمع فيه من سِيَر أعلام الهند ومن نشأ فيها ما لم يجمعه**

---

(١) علي الطنطاوي، **الذكريات**، جدة: دار المنارة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، (ص: ٨/ ١٠٤).

كتاب غيره، فهو يُغني في هذا الباب عن كل كتاب ولا يغني عنه كتاب)[1].

ولم أكن اطلعت علىٰ هذا الكتاب، بل ما سمعت به قبل ذلك، ولا أعرف مؤلفه، وكان تاريخ علماء الهند عندنا أشبه بالجزيرة المجهولة لشح المصادر عنهم باللغة العربية، حتىٰ يمر بالباحث عالم من علمائهم من الرجال أو النساء فيحتاج لترجمته فلا يكاد يظفر بمعلومة وافية، فهجم علي الشغف بالحصول علىٰ هذا الكتاب، لكني أصبت بالخيبة إذ لم أجده في مكتبات الرياض حينها، ثم اطلعت علىٰ الكتاب لاحقًا، وهو في ثمانية أجزاء، وفيه ترجمة لما يزيد علىٰ (٤٥٠٠) شخصية، واستغرق تأليفه أكثر من ثلاثين سنة، وكان أغلب وقت مؤلفه يصرفه له، وكان لا يقتصر في جمع مادته علىٰ النصوص المكتوبة، بل يراسل ذوي الصلة بالعالم ويستزيدهم.

أتدري من هو هذا العالم المؤرخ «عبد الحي الحسني»؟ إنه والد الداعية الأستاذ أبي الحسن النَّدْوي . .

في مثل هذا المناخ العلمي التاريخي الأدبي، نشأ أبو الحسن النَّدْوي، فوالدته -أيضًا- لها مؤلفات علمية، وإخوانه وأخواته من المعتنين بالعلم ولهم فيه أعمال منشورة، وولد الشيخ بين هذه الأسرة وهذه الأجواء المعرفية سنة (١٣٣٣هـ-١٩١٤م).

---

(١) علي الطنطاوي، الذكريات، مصدر سابق، (ص٨/ ١٠٦).

الإمكانيات اللسانية:

وكان من تلاميذ وأصحاب أبي الحسن الشيخ محمد اجتباء النَّدْوي (ت١٤٢٩هـ)، وقد كتب عن شيخه وصاحبه أبي الحسن مرارًا، وكان مما ذكره عن شيخه أن أبا الحسن في صغره درس أولًا لغتين (اللغة الأوردية واللغة الفارسية) وكان أساتذته فيها هم أعمامه، ثم درس لغة ثالثة وهي (اللغة الانجليزية) علىٰ الشيخ الصِّدِّيقي وأتقن القراءة بها وكاد ينقطع لها، ثم تضرعت والدته إلىٰ الله أن يصرفه إلىٰ اللغة العربية، فترك مواصلة دراساته في اللغة الانجليزية وانصرف إلىٰ دراسة اللغة الرابعة وهي (اللغة العربية)، ودرسها علىٰ علامة اللغة العالِم المغربي الفطحل تقي الدين الهلالي (ت١٤٠٧هـ)، فصار الشيخ أبو الحسن يقرأ بأربع نظارات الأوردية والفارسية والانجليزية والعربية، ثم تبحر في دراسة الآداب العربية ودرس كتب الحديث النبوي كالصحيحين والترمذي وأبي داود، وتفسير البيضاوي ونحوها من الكتب الشرعية، ودَرَس ودرَّس في جامعة دار العلوم التابعة لمؤسسة «ندوة العلماء»[1].

وندوة العلماء كانت استجابة إصلاحية مبكرة ورائدة في نهاية القرن التاسع عشر، نهض بها جمع من علماء الهند لمواجهة الانشطار الثقافي الذي صنعه الاستعمار الانجليزي في الهند،

---

(١) محمد اجتباء النَّدْوي، أبو الحسن علي الحسني النَّدْوي: الداعية الحكيم والمربي الجليل، دار القلم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ، (ص: ٣٠، ٣٥).

فأصبح في الهند اتجاهان: المدرسة العلمية العريقة المتجذرة بعلوم التراث الإسلامي لكنها معزولة عن التأثير في الواقع، والنخبة المتبجحة بالثقافة العصرية لكنها مبتوتة الصلة بعلوم الإسلام، فأنشأ هؤلاء المصلحون «ندوة العلماء» عام **١٨٩٣**م، برئاسة الشيخ محمد علي المونكيري رحمه الله، وشيدوا جامعة تابعة لها سموها «دار العلوم»، وكان هدفها كما يصوره أبو الحسن النَّدْوي (**إحداث قنطرة تصل بين الثقافتين: الإسلامية والغربية، والطبقتين: علماء الدين والمثقفين العصريين**)[١].

وكنت أتوهم -كما لا يزال كثير من الناس يتوهم أيضًا- أن لقب «النَّدْوي» هو اسم أسرة في الهند، وكنت كلما رأيت كتابًا عليه اسم شخص ينتهي بلقب «النَّدْوي» أزداد عجبًا من هذه العشيرة الحافلة بهذا الكم من العلماء، ثم عرفت لاحقًا أن «النَّدْوي» ليس اسم أسرة ولا عائلة، وإنما هو لقب يَعتَمُّ به كل من اعتزىٰ إلىٰ «ندوة العلماء»، فهو نسبة مدرسية لا عشائرية، فالذي يجمع بين المنتسبين إليها ليس رحمًا بيولوجيًا، بل رحم علمي، وهذا مما يبيّن لك حجم اعتزاز وتشرُّف هذه الجماعة من أهل العلم والدعوة بمعهدهم، حتىٰ قال الشيخ الطنطاوي حمه الله (**لا أعرف أهل معهد أو مدرسة لهم تعلُّق بمعهدهم أو مدرستهم كتعلق النَّدْويين بنَدْوتهم،**

(١) أبو الحسن النَّدْوي، **ندوة العلماء مدرسة فكرية شاملة**، مطبعة ندوة العلماء- لكهنؤ، (ص: ١).

ينتسبون إذا انتسبوا إليها لا إلىٰ آبائهم . . ، فكل مَن دخلها حمل لقب «النَّدْوي» فعُرِف به لا بلقب أهله)[1].

ومن خلال هذه اللغات الأربع التي درسها الشيخ أبو الحسن النَّدْوي بدأ في مطلع شبابه يلتهم كتب تاريخ الأمم يدرس أحوال الثقافات، وبسبب ظروف الحرب العالمية الثانية آنذاك فقد كانت أكثر المراجع المتوفرة في متناول يده باللغة الانجليزية والأوردية كما يروي الشيخ عن نفسه في تلك المرحلة فيقول:

(طالعت قريبًا تاريخ أوربا سياسةً واجتماعًا وديانةً وخلقًا وحضارةً وثقافة، بنهامة وفي توسع وعمق . . ، هذا عدا تاريخ الأقطار الشرقية والإسلامية، ودياناتها وحركاتها وفلسفاتها، وتاريخ الإسلام والمسلمين، وتاريخ العرب في الجاهلية والإسلام . .)[2].

السؤال المضاد:

ولاحظ أبو الحسن أن الطريق التقليدي المألوف في التفكير في واقع المسلمين، حتىٰ عند من يكتب في الإسلاميات، هو التساؤل عن خسائر ومعاناة المسلمين أمام التقدم الغربي، وماذا خسر المسلمون أمام الثورة الصناعية الغربية، وكيف يمكن

---

(١) علي الطنطاوي، **الذكريات**، جدة: دار المنارة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، (ص:٨/ ١١١).

(٢) أبو الحسن النَّدْوي، **قصة كتاب يحكيها مؤلفه**، المجمع الإسلامي العلمي-لكناؤ، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣هـ، (ص:١٥).

للمسلمين أن ينهضوا ليقتربوا من هذه الأمم الراقية، فخطر للشيخ أبي الحسن أن يقلب السؤال رأسًا علىٰ عقب، وأن يفكر من خلال الطريق المعاكس تمامًا لهذا النسق التقليدي في التفكير، ليكون السؤال: ماذا خسر العالم نفسه بتخلف المسلمين، وكيف تاهت الأمم المعاصرة في الانحطاط بسبب تخلي المسلمين عن قيادة العالم، وماذا سيجني العالم من المكاسب إذا عاد المسلمون لكابينة القيادة، ليصبح المسلمون من خلال هذا التفكير هم المركز والآخرون الأطراف، ولكن الشيخ تهيب بادئ الأمر من طرح المسألة بهذا المسار، ثم صمم أخيرًا وبنىٰ الكتاب علىٰ هذا الأساس، وسماه باسمه التساؤلي الرنّان (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟)[1]، حتىٰ باح لي بعض المتذوقين للأدب أن هذا العنوان بمجرده هو كتاب مستقل بذاته يلهم من سمع بالعنوان حتىٰ لو لم يقرأ الكتاب!

وبدأ الشيخ بغرض تأليف كتابه هذا في جمع مادة غزيرة من تاريخ ثقافات الأمم وأحوالها وبلغات متعددة لم تكن معهودة البتة في تلك الحقبة، بل لقد حكىٰ تلميذه وصاحبه محمد اجتباء أن الشيخ أبا الحسن لم يكتفِ بجمع المادة عبر تلك اللغات الأربع التي يتقنها (الانجليزية والأوردية والعربية والفارسية)، بل كانت بعض المسائل اليسيرة في الكتاب تضطره لمراجعة لغات أخرىٰ

(١) أبو الحسن النَّدْوي، **قصة كتاب يحكيها مؤلفه**، مصدر سابق، (ص:١٨-٢١).

فكان يسأل أهل الخبرة بها، وذكر منها (اليونانية والسنسكريتية والعبرية واللاتينية)[1].

ولما انتهىٰ الشيخ من الكتاب، وهو مازال شابًا مغمورًا، راسل من الهند لجنة التأليف والنشر بمصر التي يرأسها أحمد أمين، وبعث له نموذجًا من الكتاب، فرد عليه أحمد أمين وسأله: هل رجع المؤلف للمراجع الأجنبية؟ فبعث له أبو الحسن قائمة مراجعه الأجنبية، فأبلغه أحمد أمين بموافقته علىٰ نشره.

ثم مضت عدة شهور ولم يتم إبلاغ أبي الحسن بأي خبر عن كتابه، وصار لا يعرف عن مصيره شيئًا، ثم سافر للحجاز عام ١٩٥٠م، فاتفق أن سفير سورية جواد المرابط كان قادمًا للحجاز -أيضًا- مرورًا بمصر، ولما اجتمع به أبو الحسن أخذ السفير جواد المرابط يتحدث عن تميز علماء الهند، وأن هناك كتابًا لعالم هندي اسمه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، ولم يكن السفير جواد يعلم أنه يتكلم مع مؤلف الكتاب ذاته! فسأله أبو الحسن: هل معك نسخة من الكتاب؟ فأخبره أنه أتىٰ بها أثناء مروره بمصر، وكانت هذه اللحظة من أعظم لحظات الشباب في حياة أبي الحسن، إذ غمره شعور تحدث عنه بدمعات النجاح، يروي أبو الحسن في أحد المواضع شعوره فيقول:

---

(١) محمد اجتباء النَّدْوي، **أبو الحسن النَّدْوي: الداعية الحكيم والمربي الجليل**، مصدر سابق، (ص: ٨٨).

(ومضت علىٰ ذلك شهور وأنا لا أعلم مصير هذا الكتاب، وذلك في سنة ١٩٥٠م، وفوجئت بنسخة مطبوعة عند سفير سوريا الأستاذ جواد المرابط . . ، كان قد استصحبها من القاهرة، وكان يبدي إعجابه بعمق فكر علماء الهند وأصالته، مستشهدًا بهذا الكتاب . . ، وهو لا يعرف أنه يتحدث إلىٰ مؤلفه، ومن السهل الميسور تقدير فرح المؤلف الشاب المغمور، الذي يفاجأ بأثره العلمي التأليفي الأول الصادر من أكبر دور النشر، فاستعاره من سعادة السفير ليرده إليه بعد مطالعته)[1].

الحضور المحتشم:

ثم أخذ الشيخ يطوف بلدان العالم الإسلامي ويلتقي قدر إمكانه بالدعاة والمصلحين الإسلاميين، ويتحاورون ويتشاورون ويتبادلون الخبرات في إصلاح الواقع المسلم، ويلقي المحاضرات والخطب، وطُبع له (١٧٦) مطبوعة ما بين كتاب ورسالة قصيرة، وكثير من رسائله القصيرة محاضرات يلقيها ثم تعاد تهيئتها للطباعة.

ثم صار للشيخ حضور دعوي عميق في الهند وأصبح له وزن اجتماعي واحترام رسمي، وبات شخصية إسلامية عالمية، وشارك في قضايا الشأن العام في الهند مباشرة، ومنها مناهضته لبعض القوانين العلمانية المتطرفة، حتىٰ اضطرت الحكومة لسحبها بعد اندلاع الغضب الشعبي، ومنها وقوفه الحاسم ضد تغيير بعض أحكام الطلاق في قانون الأحوال الشخصية، ومنها مصاولته

---

(١) أبو الحسن النَّدْوي، **قصة كتاب يحكيها مؤلفه**، مصدر سابق، (ص: ٢٣).

لمرسوم فرض النشيد المدرسي «وند ماترم» الذي يحمل عقائد وثنية علىٰ الطلاب بمن فيهم من المسلمين، فعدلت الحكومة عنها كلها[1].

ويبدو لي -والله أعلم- أن مما ساعد علىٰ غرس هذه الجلالة المهيبة للشيخ في نفوس المسؤولين هو ترفّعه عن دنياهم واحتشامه عن الطلب لا لنفسه ولا لغيره، وقد روىٰ عنه من عاصره وصحبه أخبارًا متظاهرة في ذلك، ومنها قصة وقعت في الدوحة يرويها د. القرضاوي فيقول:

(أذكر أنه حينما زارنا منذ أكثر من ثلاثين عامًا في قطر، وكان يشكو من قلة موارد «دار العلوم» بندوة العلماء، اقترح عليه بعض الإخوة أن نزور بعض الشيوخ وكبار التجار نشرح لهم ظروف الدار ونطلب منهم بعض العون لها، فقال: «لا أستطيع أن أفعل ذلك»، وسألناه: لماذا؟ قال: «إن هؤلاء القوم مرضىٰ ومرضهم حب الدنيا ونحن أطباؤهم، فكيف يستطيع الطبيب أن يداوي مريضه إذا مد يده إليه يطلب عونه؟ أي يطلب منه شيئًا من الدنيا التي يداويه منها؟!» قلنا له: أنت لا تطلب لنفسك، أنت تطلب للدار ومعلميها وتلاميذها حتىٰ تستمر وتبقىٰ. قال: «هؤلاء لا يفرقون بين ما تطلبه لنفسك وما تطلبه لغيرك، ما دمت أنت الطالب وأنت الآخذ!»)[2].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، **الشيخ أبو الحسن النَّدْوي كما عرفته**، دار القلم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ، (ص: ٦٧-٦٩).

(٢) د. يوسف القرضاوي، **الشيخ أبو الحسن النَّدْوي كما عرفته**، مصدر سابق، (ص: ١٤).

ولا أخفي عن القارئ أنني وقفت مشدوهًا أمام هذه العبارة «هؤلاء لا يفرقون بين ما تطلبه لنفسك وما تطلبه لغيرك» . . يا الله ما هذا النظر الفسيح في تفرس أغوار النفوس . . وأي أَنَفَةٍ تكاد تطأ الأرض برمح الشكيمة . .

وهذا الموقف لأبي الحسن يذكرني بموقف آخر له رواه المؤرخ الأديب محمد المجذوب (ت١٩٩٩م) في كتابه المشهور، حيث يقول:

(وأنا لا أذيع مجهولًا من حياة الشيخ عندما أذكر أنه، وهو العضو الدائم في المجلس الاستشاري للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، لم يقبل أن يصرف له فلس واحد من المكافآت السخية المخصصة لمثله، ولم أعرفه نزل فندقًا قط علىٰ حسابها علىٰ تعدد المرات التي حضر فيها اجتماعات هذا المجلس حتىٰ الآن)[1].

والعلاقة بين الترفع عن الناس والهيبة في قلوبهم نبّه عليها كثير من أئمة الدين، وفي ملاحظة مكثفة يقول أبو العباس ابن تيمية تغمده الله برضوانه:

(فأعظم ما يكون العبد قدرًا وحرمةً عند الخلق إذا لم يحتج إليهم بوجه من الوجوه . . ، ومتىٰ احتجت إليهم ولو في شربة ماء؛ نقص قدرك عندهم بقدر حاجتك إليهم)[2].

---

(١) محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، دار الشواف، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م، (ص: ١/ ١٤٣).

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (ص: ١/ ٣٩).

هذه بعض القسمات من الحياة العلمية والإصلاحية للشيخ أبي الحسن تمهيدًا للانتقال لتحليل مكونات نموذجه في قراءة العلاقة بين السياسة والخطاب.

القسم الثاني: مكونات النموذج:

المآلات الأربع لتسييس الإسلام:

نحن طوال هذه الدراسة نحاول التمعن في إشكالية الانهماك «العملي» في متابعة الماجَرَيات والأحداث والأنباء، ولكن أبا الحسن الندوي يقدم لنا هنا معالجة لإشكالية أكثر تعقيدًا، وهي تتجاوز الانهماك «العملي» في متابعة الماجريات السياسية إلىٰ مستوىٰ أكثر تصعيدًا وهو التأصيل والتقعيد «النظري» لشرعية هذه المبالغة والإفراط في الاستغراق الماجرياتي السياسي المباشر، وهو الاتجاه الذي يجعل أساس رسالة الإسلام ووظيفة الدين هو المشروع السياسي، بما يترتب عليه أن كل انهماك واستغراق في الانشغال الماجرياتي السياسي هو في جوهره انشغال بأساس الإسلام وغاية الملة ووظيفة الدين ومقصد الشريعة الأكبر، ومن هذا الوجه صار نموذج أبي الحسن يعنينا في هذه الدراسة باعتباره مناقشة لأشد حالات الماجَرَياتية السياسية تصعيدًا.

ونموذج أبي الحسن النَّدْوي حول منزلة السياسة في الإسلام وموقعها في الخطاب الإصلاحي عرضه في رسالة مستقلة بعنوان (التفسير السياسي للإسلام)، ولكن برغم أن هذه الرسالة مكرسة لهذا الموضوع واستوعب فيها جوانبه، إلا أنها ليست الرسالة الأولىٰ التي يشرح فيها أبو الحسن رؤيته حول هذه الإشكالية، بل لعلها من أواخر ما كتبه، وقد سبق أن عرض رؤيته هذه في أكثر من

خمس رسائل سابقة، ستأتي الإشارة إليها.

نقطة الانطلاق في تصور مرامي وأبعاد أطروحة أبي الحسن النَّدْوي هو استيعاب المناخ الفكري الذي استحثه علىٰ التفكير بهذا المسار، والحقيقة أنه لا يمكن تصور مراد النَّدْوي إلا باستيعاب ظاهرة الداعية الإسلامي الكبير أبي الأعلىٰ المودودي (ت١٣٩٩هـ-١٩٧٩م) والجماعة الإسلامية في شبه القارّة الهندية، حيث كان النَّدْوي أحد من اتصل بها وتفاعل مع دعوتها، لكنه رأىٰ أنه برغم محاسنها وجهودها إلا أن فيها إشكالًا فصار النَّدْوي يناقش وينتقد أفكار المودودي لكن بتلميح دون تعيين، فكان المودودي هو المخالف المُضمر في خطاب النَّدْوي، ثم عاد النَّدْوي لاحقًا وصرح باسم المودودي في نقاش يتقاطر أدبًا ولباقة.

حيث يرىٰ أبو الحسن النَّدْوي أن أبا الأعلىٰ المودودي -تغمده الله برحمته- له مساران في نتاجه الفكري والإصلاحي:

المسار الأول: دفاعه عن القضايا والمفاهيم والأحكام الشرعية في وجه الهزيمة للثقافة الغربية العصرية، وإحياء العزة بالإسلام في نفوس الطبقة الهندية المثقفة، والنَّدْوي يثمِّن ويُجل ويُكبِر هذا المسار وهذا الدور الذي قام به المودودي رحمه الله.

والمسار الثاني: أن أبا الأعلىٰ المودودي لما رأىٰ إقصاء الشريعة عن الحكم في الحياة المعاصرة، أدركته الغيرة والحمية لدين الله، وأراد مجاهدة ذلك، لكنه -بحسب تقييم النَّدْوي- اندفع قليلًا بسبب رد الفعل المتجاوز فجعل غاية القرآن وأساس رسالته

هو السلطة والحكم، وأكثر من ذلك في كتاباته، ثم كرّس بحثًا مستقلًا لإعادة تفسير الكلمات المركزية الأربع في القرآن (الإله الرب العبادة الدين) ليبرز معنىٰ السلطة والحكم فيها وأنه الأساس وغيره تبع، كما يقول المودودي مثلًا (**فخلاصة القول أن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة**)[1]، وينقل النَّدْوي عن أحد كتب المودودي باللغة الأوردية أنه يقول (**غاية مهمة الأنبياء في الدنيا هو الحكومة الإلهية وتنفيذ نظام الحياة الذي جاء من الله**)، وأن جوهر نزاع الأنبياء مع أقوامهم هو قضية السلطة كما يقول المودودي (**ولم تكن دعوىٰ فرعون الأصلية: الألوهية الغالبة المتصرفة في نظام السنن الطبيعية، بل الألوهية السياسية!**)[2].

ويرىٰ النَّدْوي أنه بسبب هذا التأصيل الذي طرحه الشيخ المودودي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد أفضىٰ ذلك -وخصوصًا لدىٰ أتباع الجماعة الإسلامية في الهند- إلىٰ أربعة مآلات: **الأول**: إدانة التاريخ الإسلامي بأنه لم يفهم أساس القرآن الذي فهمه العربي الجاهلي الأول، **والثاني**: تضخم حضور السياسة والمشروع السياسي والماجريات السياسية في الخطاب الدعوي علىٰ حساب بقية أبواب الدين وشعب الإيمان ومطالب الدعوة الأخرىٰ، **والثالث**: التزهيد في مقاومة الشركيات التي حاربها الأنبياء باعتبارها مجرد شركيات

---

(١) أبو الأعلىٰ المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، ترجمة كاظم سباق، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ، (ص: ٢٤).

(٢) المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، مصدر سابق، (ص: ٦٧).

الوثنية الساذجة والجاهلية البدائية، **والرابع**: إعادة تأويل الشعائر بأنها وسائل لتحقيق الغايات السياسية الإسلامية بما ينتهي لوهنها في النفوس.

فاهتم النَّدْوي بملاحظة مشكلة هذا التأصيل وآثاره، وتبنىٰ رؤية مضادّة، وصار يذيع جزءًا منها في محاضرات ورسائل، ونحن هاهنا لا يعنينا البتة هل كان المودودي ﵀ في مثل هذه الصورة التي صوره فيها النَّدْوي فعلًا أم أنها صورة غير دقيقة؟ فكلاهما داعيتان سكبا عمرهما في دعوة الناس لدين الله، وكلاهما اجتهد في ذلك بحسب القدرة والإمكان، وكلاهما تحملا الابتلاء والبأساء والضراء في سبيل ذلك، وإنما الذي يعنينا فعلًا هو التصور الموضوعي للنموذج الذي طرحه النَّدْوي بغض النظر عن ثبوت نسبة التشخيص أم عدمه لفكر المودودي، ويمكن لنا متابعة بعض تطور هذه الأطروحة لدىٰ النَّدْوي وهي «نقد التفسير السياسي للإسلام» عبر هذه الرسائل الخمس التالية:

الرسائل النقدية المبكرة:

فقبل عام (١٣٦٩هـ-١٩٥٠م) كتب الشيخ أبو الحسن النَّدْوي رسالة إلىٰ أحد ملوك العرب، ثم بدا له أن يطبعها، فهيأها للنشر العام ونشرت فعلًا، بعنوان (بين الجباية والهداية)، لكنه أبهم اسم المرسل إليه حين نشرها، وقال في بعض كتبه **(أصل هذا المقال رسالة شخصية وجهت الىٰ ملك من ملوك العرب، ثم طبعت كرسالة**

عامة)[1]، وفي هذه المقالة المبكرة أشار النَّدْوي لقناعته أن السلطة والحكم نتيجة وثمرة وليست هي غاية تُقصد ابتداءً، كقوله (وهكذا جاءت الدعوة بالحكومة كما تأتي الأمطار بالخصب والزرع، وكما تأتي الأشجار بالفاكهة والثمر، فلم تكن هذه الحكومة إلا ثمرة من ثمرات هذه الدعوة الإسلامية)[2].

وقال في موضع آخر من ذات الرسالة (أتىٰ علىٰ المسلمين حين من الدهر نسوا أن الحكومة في الإسلام لم تكن إلا جائزة الدعوة)[3].

ثم في عام (١٣٧٠هـ-١٩٥١م)، وقد بلغ عمر النَّدْوي (٣٧) عامًا، ألقىٰ في مدينة الجيزة بمصر محاضرة بعنوان (أريد أن أتحدث إلىٰ الإخوان)، ثم نشرت في رسالة مطبوعة، وزاد النَّدْوي في هذه الرسالة إيضاح رؤيته حول موضوع إشكالية التفسير السياسي للإسلام، ومما جاء فيها قوله:

(وفرق كبير أيها السادة بين «الغاية» التي تُقصَد و«النتيجة» التي تَظهر، ويظهر هذا الفرق في نفسية العامل والساعي، فالذي يقصد الحكومة يتوانىٰ ويقعد إذا لم ينلها أو انقطع أمله فيها، ويشتغل بها عن الدعوة ويطغىٰ إذا نالها، وخطرٌ علىٰ كل جماعة تتكون عقليتها بحب الحكومة والسعي لها أن تقعد عن الجهاد في سبيل الدعوة، أو تنحرف وتزيغ في قصدها، لأن

---

(١) أبو الأعلىٰ المودودي، **إلىٰ الإسلام من جديد**، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، (ص: ١٠٧).

(٢) أبو الحسن النَّدْوي، **بين الجباية والهداية**، مكتبة الإسلام- لكناو، (ص: ٥).

(٣) النَّدْوي، **بين الجباية والهداية**، مصدر سابق، (ص: ١٥).

أساليب الوصول إلىٰ الحكومة تخالف أساليب الدعوة[1].

وفي محاضرته ورسالته هذه نقل النَّدْوي من رسالته السابقة «بين الجباية والهداية» عدة اقتباسات وعلّق عليها.

ثم بعد ذلك بما يقارب ثلاث عشرة سنة، أي عام (**١٣٨٣هـ-١٩٦٣م**)، نشر النَّدْوي كتابه النبوة والأنبياء، وهو بالمناسبة أحد الكتب الخمسة التي يعتبرها النَّدْوي أحب كتبه إليه حين سئل عن ذلك[2]، واقترب فيه جدًا من المساس بأطروحة المودودي لكنه لم يذكر اسمه، وكان أحد عناوين فقراته (**جناية الأساليب الصناعية والمصطلحات السياسية علىٰ فهم النبوة والأنبياء**)[3]، وانتقد فيه اختزال أغراض الأنبياء بالأهداف السياسية، وعقد عنوانًا آخر (**فهم الصحابة والعرب الأولين لكلمات القرآن ومصطلحاته**)[4] وانتقد فيه تفسير الكلمات الأربع بالمعنىٰ الذي سبق أن طرحه المودودي «الإله الرب العبادة الدين»، وعقد فقرة ثالثة أيضًا يحذر فيها من الإيحاء بأن العلماء في تاريخ المسلمين أطبقوا علىٰ الضلال في معرفة

---

(١) أبو الحسن النَّدْوي، **أريد أن أتحدث إلىٰ الإخوان**، رسالة مطبوعة ضمن مجموع بعنوان: **محاضرات إسلامية في الفكر والدعوة**، جمع وتحقيق سيد الغوري، دار ابن كثير، (ص: ١/ ٣٢).

(٢) محمد اجتباء النَّدْوي، **أبو الحسن النَّدْوي الداعية الحكيم والمربي الجليل**، مصدر سابق، (ص: ٧٣)، وانظر أيضًا من ذات المصدر (ص: ١٠٦).

(٣) أبو الحسن النَّدْوي، **النبوة والأنبياء**، دار القلم، الطبعة السادسة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، (ص: ٤٣).

(٤) أبو الحسن النَّدْوي، **النبوة والأنبياء**، مصدر سابق، (ص: ٥٨).

حقيقة الإسلام، ووضع فقرة خاصة أيضًا لموقع الشركيات في دعوات الأنبياء وأنها ليست قضية هامشية، ويعرف القارئ بطبيعة الحال أن الشخصية المضمرة في هذا النقد هي الأستاذ أبو الأعلىٰ المودودي.

ثم في عام (١٣٨٩هـ-١٩٦٩م) ألقىٰ الشيخ النَّدْوي محاضرة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة أمام الطلاب المرشحين للدعوة في الخارج، وطبعت المحاضرة بعنوان (منهج أفضل في الإصلاح: للدعاة والعلماء) وجوهر الرسالة هي محاولة طرح أسلوب دعوي يتحاشىٰ الصدام المسلح مع السلطة[١]، ويسعىٰ للإصلاح عبر الاقتراب من رأس الهرم واستمالته للخير وما ينفع المسلمين، وكان هذا الطرح عبر عرض تجربة إصلاحية يرىٰ الشيخ أنها تجسد هذا النموذج، وهي تجربة الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي (ت١٠٣٤هـ) الذي يرىٰ النَّدْوي في رسالته هذه أن السرهندي (**له فضل علىٰ كل مسلم في الهند**)[٢].

الرسالة الأطروحة:

قبل وفاة الشيخ أبي الأعلىٰ المودودي بتسعة أشهر، كانت قد طبعت رسالة الشيخ النَّدْوي «التفسير السياسي للإسلام» (١٣٩٩هـ-١٩٧٨م)، التي خصصها لهذه الإشكالية ودرسها ونقد آثارها، ونقل

---

(١) أبو الحسن النَّدْوي، **منهج أفضل في الإصلاح: للدعاة والعلماء**، المجمع الإسلامي العلمي- لكهنؤ، (ص: ١٥).

(٢) أبو الحسن النَّدْوي، **منهج أفضل في الإصلاح**، مصدر سابق، (ص: ١٣).

فيها نصوص المودودي من كتبه، وبعث النَّدْوي فورًا بنسخة من الكتاب بلغة مهذبة إلىٰ الشيخ المودودي، فرد المودودي أيضًا برسالة جوابية لناقده واسعة الصدر تدل علىٰ رحابة نفس قال فيها المودودي للندوي «إنني لا أعتبر نفسي فوق مستوىٰ النقد».

وهذه الرسالة التي تبلغ في طبعتها العربية (١٦٢صفحة) هي -بحسب ما أعلم- أوسع ما كتبه النَّدْوي حول رؤيته عن منزلة السياسة في سلم القضايا الشرعية، ومنزلة المشروع السياسي والماجريات السياسية في الخطاب الدعوي، ومناقشة الاتجاه المخالف.

وتضمنت هذه الرسالة عناصر متعددة سنعرضها إجمالًا:

حيث استهل النَّدْوي رسالته بالحديث عن ظاهرة الحاجة في كل عصر لأساليب جديدة في عرض الإسلام بسبب المتغيرات الثقافية، وأن هذه الأساليب قد يحدث فيها ميل أو جنوح يؤثر علىٰ المحتوىٰ نفسه، وأن هذه الجهود مشكورة إلا أنها تستلزم جهدًا آخر في دوام التصحيح للأساليب الدعوية المعاصرة حين تتجاوز إلىٰ الخلل في المضمون.

ثم وضع النَّدْوي أبا الأعلىٰ المودودي في قلب هذا الخطاب التجديدي، وقسّم نتاجه إلىٰ قسمين: المسار الأول مهاجمة الهزيمة النفسية للفكر الغربي، وذكر أنه استخدم أسلوبًا جديدًا غير مألوف بين من يكتب في الإسلاميات في تلك الحقبة وهو «الأسلوب

الهجومي»، وأن مقالاته التي كان ينشرها خلبت الانتباه في الهند وكان لها (**دور رائع في إعادة الثقة إلىٰ الطبقة الذكية المثقفة بالثقافة الغربية، وفي تخليصها من مركب النقص**)[1].

ثم تحدث النَّدْوي عن المسار الثاني لدىٰ المودودي، وهو أنه تألّم من إقصاء شريعة الله عن الحكم، فقاده ذلك لبناء تأصيل شرعي ينتهي إلىٰ مركزية مفهوم السلطة والحكم في الإسلام، وخصوصًا في كتابه «المصطلحات الأربعة» حيث فسرها كما يقول النَّدْوي (**تفسيرًا خاصًا يتميز بالطابع السياسي، وينحصر به نزول القرآن والدعوة الإسلامية في تأسيس الحكم الإسلامي وإقامة الحكومة الإلهية فحسب**)[2].

وذكر أبو الحسن أنه لاحظ هذه الآثار فعلًا في روح المتخرجين علىٰ كتابات المودودي حيث يقول النَّدْوي عن نفسه (**ولم يُقدِم المؤلف إلىٰ هذا البحث إلا حين عرف وعاشر كثيرًا من الذين تخرّجوا في المدرسة الفكرية التي تقوم علىٰ كتابات الأستاذ المودودي وحدها . . ، وأفزعته اتجاهات فكرية، وفهوم وتفسيرات للدين . .**)[3].

كما سلط النَّدْوي الضوء النقدي علىٰ أول أثر من آثار هذا الطرح في نظره وهو فكرة غلبة الضلال علىٰ الأمة في تاريخها في

---

(١) أبو الحسن النَّدْوي، **التفسير السياسي للإسلام: في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلىٰ المودودي والشهيد سيد قطب**، دار آفاق الغد، ١٩٨٠م، (ص: ١٥).

(٢) النَّدْوي، **التفسير السياسي للإسلام**، مصدر سابق، (ص: ١٦).

(٣) النَّدْوي، **التفسير السياسي للإسلام**، مصدر سابق، (ص: ١٨-١٩).

فهم أصول الإسلام، واحتج النَّدْوي لنقض ذلك بالنصوص التي وصفت القرآن بأنه مبين، ونصوص عدم اجتماع الأمة علىٰ ضلالة، ونصوص الطائفة المنصورة، ونحوها وشرح الأثر السلبي لهذه الفكرة علىٰ التكوين النفسي للمسلم المعاصر تجاه تاريخ أمته وتشكُّل ما سمّاه «اليأس من تاريخ الإسلام».

كما نقد النَّدْوي اختزال المفاهيم المركزية في القرآن في البعد السياسي، وخصوصًا في رسالة المصطلحات الأربعة المشار لها، وأوضح أن الألوهية والعبادة أوسع وأشمل من أصل الحكم، وحاول النَّدْوي أن يعزز موقفه هذا بالاستشهاد برسالة «دعاة لا قضاة» للهضيبي التي كان أول فصل من الفصول العشرة منها موجهًا أصلًا لنقد رسالة المودودي «المصطلحات الأربعة».

وفي سياق مناقشته قارن النَّدْوي بين تعريف ابن تيمية لمفاهيم العبادة والإله والألوهية ونحوها، كتعريفه للعبادة بأنها «تتضمن غاية الذل مع غاية المحبة» واسترسال ابن تيمية في ذكر أعمال القلب، وآثار هذا التعريف علىٰ النفس المتعبدة، في مقابل تعريف المودودي للألوهية بأن «أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة»، وآثار هذا التعريف علىٰ المتعبد.

ثم انتقل النَّدْوي إلىٰ أثر آخر من آثار هذه النظرية وهو التزهيد في مقاومة شرك العبادة كالاستغاثة بغير الله والذبح لغير الله والتقرب للأضرحة ونحوها، باعتبارها مظاهر للوثنية الساذجة والجاهلية البدائية، وعقد النَّدْوي عدة فقرات تفصيلية في كون

موضوع جهاد الأنبياء هو التوحيد والشرك، وألقىٰ النَّدْوي هاهنا عبارة بديعة جدًا، قال فيها (**ثم إن هذه النظرية، نظرية أن مظاهر الشرك الجلي المتقدم ذكره، من خصائص الجاهلية الأولىٰ الساذجة؛ إساءة إلىٰ دعوة الأنبياء وجهودهم**)[1].

والحقيقة أن هذه ملاحظة ذكية فعلًا، لأن مؤدىٰ هذه النظرية أن الأنبياء في جهادهم العظيم الذي رواه القرآن وعظّمه؛ إنما تُظهرهم هذه النظرية وكأنما اشتغلوا بهوامش الإشكاليات لا بالقضايا الجليلة، ولو لم يكن لهذا التفسير السياسي للإسلام إلا هذه الكارثة لكفىٰ بها.

لكن الشيخ النَّدْوي في هذا الموضع ندّت منه عبارة غير دقيقة من وجهة نظري، حيث يقول تغمده الله برحمته: (**أما مظاهر الجاهلية الأخرىٰ كالطاعة لغير الله، والتحاكم إلىٰ غير الله، وقبول التشريع غير الإلهي . . ، فكل ذلك يتبع هذه الوثنية والشرك ويأتي بعده**)[2].

والذي يبدو -والله أعلم- أن الشيخ النَّدْوي في رده علىٰ المودودي هاهنا وقع في رد فعل تجاوزي -أيضًا- زاد فيه قليلًا بحسن قصد ونبل نية، فظاهر عبارة النَّدْوي توحي بالتقليل من «شرك التشريع» وجعله في مرتبة تبعية ثانوية، حيث عبّر بكلمة «يتبع»، وبقوله «يأتي بعده»، وهذا الذي يوحي به ظاهر العبارة غير

---

(١) النَّدْوي، التفسير السياسي للإسلام، مصدر سابق، (ص: ٩٤).

(٢) النَّدْوي، التفسير السياسي للإسلام، مصدر سابق، (ص: ٩٣).

دقيق، ويمكن مراجعة (**باب من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله، فقد اتخذهم أربابًا من دون الله**) في كتاب التوحيد للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب -صب الله علىٰ قبره الرحمات- وشروح الكتاب المعروفة، ورسالة حفيده الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ «تحكيم القوانين»، لاستيضاح منزلة «شرك التشريع» وخطورته وأنه شرك شنيع مستقل بذاته وليس مسألة «تبعية» أو «تأتي بعد»، ولعل الندوي -إن شاء الله- لم يكن يقصد هذا المعنىٰ، ولكننا كنا نقترح فقط مزيد تدقيق لظاهر العبارة، وليس الشيخ الندوي رحمه الله ممن يمكن لأمثالنا من القاصرين المزايدة عليه في العناية بأصول الإسلام.

ولما سيطرت هذه الفكرة علىٰ الشيخ المودودي رحمه الله وهي تضخم الغاية السياسية في تفسيره للألوهية والعبادة، قاده ذلك إلىٰ أثر حساس جدًا يستدعي التوقف فعلًا، وهو ما يمكن تسميته «**توسيل الشعائر**» فأصبح الشيخ المودودي يتحدث عن مباني الإسلام الأربعة والأذكار الشرعية، بأنها وسيلة لتحقيق هدف السلطة الإسلامية، كما يقول المودودي رحمه الله عن الصلاة والزكاة والصيام والحج (**والتعبير عنها بالعبادة لا يعني أنها هي العبادة ليس غير، بل معنىٰ ذلك أنها تُعد الإنسان لتلك العبادة، فكأنها مقررات تدريبية لازمة لها**)[1].

---

(١) النَّدْوي، **التفسير السياسي للإسلام**، مصدر سابق، (ص: ١٠٤).

والواقع أن هذا الأثر والمآل من أكثر الأمور إيلامًا، وقد أوضح النَّدْوي أن هذا التفسير عكس القرآن أصلًا، وأن القرآن بيّن أن التمكين في الأرض هو الوسيلة لإقامة الشعائر وليس العكس، كقوله سبحانه ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ ونحوها، وأشار النَّدْوي لدور توسيل الشعائر في تذويب جلالتها وهيبتها وعظمتها في النفوس، وقال النَّدْوي بحرارة (**هذه العبادات ليست وسائل مجردة إلىٰ إقامة الحكومة الإلهية، بل أعمال مقصودة بذاتها**)[1].

وبسبب رؤية المودودي هذه -وهي نتيجة متوقعة طبعًا- فقد حمل علىٰ التصوف باعتباره طريقًا إلىٰ البطالة والانسحاب عن النضال والتفاهم مع القوىٰ الباطلة وممالأتها، لكن النَّدْوي رحمه الله لم يوافق علىٰ ذلك، وجعل في أواخر رسالته فقرات في ذكر مآثر بعض رموز الصوفية، والحقيقة أن نقد المودودي كان أقرب للصواب من دفاع النَّدْوي، والنَّدْوي -أسكنه الله فسيح جناته- يتوسع في الثناء علىٰ بعض رموز التصوف والطُّرقية بقدر فيه إشكال.

ثم ختم النَّدْوي رسالته بكلام متوازن عن أهمية «القوة» لإقامة الدين وذكر النصوص علىٰ ذلك، مع التنبيه أن «القوة» مجرد وسيلة للمقصود الأعظم.

---

(١) النَّدْوي، التفسير السياسي للإسلام، مصدر سابق، (ص: ١٠٨).

حسنًا، هذه أطروحة الشيخ أبي الحسن الندوي، ويمكن القول أنها تناقش أشد حالات التصعيد في التورم الماجرياتي السياسي، الذي يتعدىٰ الاهتمام العملي المفرط بالصخب السياسي، إلىٰ تأويل الإسلام نفسه بأن غرضه المشروع السياسي، وقد ناقش الندوي هذه الفرضية ببراعة، وأوضح مآلاتها الأربع الخطرة، التي تفضي إلىٰ التزهيد في مقاومة شرك العبادة والألوهية باعتبارها شركيات بدائية، وتوهين الشعائر باعتبارها وسائل للمشروع السياسي، والجور علىٰ المطالب العلمية والدعوية والتربوية والإيمانية والثقافية لصالح التورم السياسي، وسوء الظن بفقه السلف بأنهم لم يفهموا غرض القرآن.

وإذا كنا رأينا في معالجة مالك بن نبي تحليلًا لما هو أبعد من مجرد الاستغراق في الماجريات كسلوك عملي إلىٰ مناقشة «التأصيل الفكري» لهذا الاستغراق في الماجريات السياسية، فإننا رأينا في معالجة أبي الحسن الندوي مناقشة «للتأصيل الشرعي» للاستغراق في الماجريات السياسية.

ومناقشات وتحذيرات الشيخ أبي الحسن لم تصدر من شخصية علىٰ هامش الأحداث، بل هو شخصية فاعلة ومؤثرة، بل هو أحد النجوم في تاريخ الدعوة المعاصرة، سواءً بالإنتاج في الفكر الدعوي الحديث، أو بالمشروعات العملية المؤسسية في الهند وخارجها.

كما أنه مرّ بنا في المسيرة العلمية للشيخ الندوي من مظاهر الجديّة الصارمة في معاناة العلم وتاريخ الثقافات ما يزكي هذه التحذيرات من الانهماك في الماجريات، وأنها تحذيرات نابعة من تجربة وممارسة، لا من تنظير هوائي. ومن زاوية أخرىٰ فإن هذه الجدية النَّدْوية في استثمار المرحلة الذهبية للتحصيل العلمي والثقافي توقظ الحيوية والعزيمة من نعاسها واستنامتها للتفرج علىٰ الأنباء وتعليقاتها.

نموذج المسيري

(السياسة الحَدَثية)

القسم الأول: محيط النموذج:

منطقة الاشتغال:

يُنظر للدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله (ت ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م) باعتباره «شخصية فكرية مرموقة» وباعتباره «صاحب مشروع فكري»، وأشهر أعماله التي لها حضور وحصدت اهتمامًا كبيرًا أربعة أعمال: «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» (٨ مجلدات) وهي أم الباب، وموسوعة «إشكالية التحيز» التي حررها (٧ أجزاء)، وكتاب العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (جزآن)، وسيرته التي نشرها في كتاب ضخم بعنوان «رحلتي الفكرية» (٧٠٠ صفحة)، هذه الأربعة هي أشهر أعماله بحسب ما أعلم.

وله أعمال أخرىٰ أيضًا، منها: أنه نشر ثلاثين كتابًا عن

الصهيونية واليهودية، وكتاب «اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود»، وكتاب «الفردوس الأرضي»، وكتاب «دراسات معرفية في الحداثة الغربية»، وأعيد جمع حواراته وبعض محاضراته ونصوصه السابقة مع أسئلة جديدة وإعادة تنسيقها والزيادة عليها وحررتها سوزان حرفي ونشرت في (٤) أجزاء، وهذه الحوارات هي -بحسب اطلاعي- أشمل كتاب يستوعب مفاهيم وأطروحات المسيري، وله غيرها من الكتب، ومجموع ما نشره د. المسيري باللغة العربية بلغ (٦٥) كتابًا، ومجموع ما نشره باللغة الانجليزية بلغ (١٠) كتب.

ويمكن القول أن منطقتي العمل في كتابات المسيري «الفكرية» هما: **الأول** دراسة وتفسير الظاهرة اليهودية معرفيًا، **والثاني** نقد الحداثة الغربية ومنتجاتها الفكرية، ومع ذلك فيمكن القول أيضًا أن هاتين المنطقتين بالنسبة للمسيري هما مجرد «عينة بحث» أو «حالة للدراسة» للموضوع الأثير لدىٰ المسيري والذي أُغرِم به واستحوذ علىٰ تفكيره وصار دائم اللهج به وهو قضية «التفسير بالنماذج»، أي بلورة المركبات المفهومية وقراءة الظواهر بها، فولع المسيري بالنموذج التفسيري يظهر غالبًا أسخن بكثير من حماسه للموضوع محل التفسير ذاته، فهو يبدو لقارئه أحيانًا كصانع يحرث أرضًا معينة لا لأولوية هذه القطعة من الأرض بعينها بل ليريك مقدرة فأسه.

وبسبب هذه الميل للنماذج التفسيرية تميل كتبه الأخيرة إلىٰ شكل من أشكال المعجمية لأنه يهيكلها علىٰ النماذج التفسيرية

ويكرر شرحها، فالوسائط المفهومية المستعملة في القراءة والتفسير والتركيب هي مركز الاهتمام ومحور العناية وهي الموضوع السعيد في خطابه، وللمسيري رسالية عجيبة في بث هذه النماذج التفسيرية، ولعل هذا مما يفسر كثرة التداخل والتكرار بين كتابات المسيري، فهو لا يكل من إعادة الطرق علىٰ هذه الشبكة من نماذجه التفسيرية تحت عناوين متعددة، وهذه ظاهرة عامة في الفرق بين التأليف الرسالي البثّي، وبين التأليف المعرفي المحض، فالتأليف الرسالي البثّي يكثر فيه إعادة العرض لأن غرضه توسيع البلاغ قدر الإمكان.

مكابدات المُنتَج الرئيس:

عمل المسيري الرئيس الذي استغرق عليه حياته هو «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» (٨ أجزاء)، بل لا يبعد أن يقال أن أعماله الأخرىٰ استطار صيتها بجاه الموسوعة، فالمسيري بعد نشر الموسوعة لم يعد في المجال الثقافي العربي هو المسيري قبل نشرها، وقد استغرق العمل فيها قرابة ثلاثين عامًا[١]، حيث ابتدأ العمل فيها في السبعينات ونشرت الموسوعة عام (١٩٩٩م)[٢]، وأقبل عليها وانقطع لها وفرض علىٰ نفسه جدولًا صارمًا في العمل فيها حتىٰ كان يستغرق (١٥) ساعة يوميًا، حيث يقول عن نفسه

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار**، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، (ص: ٥٤٢).

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص: ٥٣١).

(ولإنجاز الموسوعة كان علي أن أتبع نظامًا حديديًا في حياتي . . ، وضمرت حياتي الاجتماعية إلىٰ حدٍ كبير مما سبب لي الحزن أحيانًا، وكنت أستيقظ في الصباح المبكر قبل السادسة صباحًا، وأبدأ في الكتابة حتىٰ الثانية عشرة مساءً، لا أتوقف إلا لتناول الطعام والنوم حوالي ساعة في الظهيرة)[1].

ولأغراض هذا التخصص في دراسة اليهودية والصهيونية معرفيًا؛ بدأ المسيري منذ السبعينات في دراسة «اللغة العبرية»، لكنه لاحظ أن المادة التاريخية مكتوبة بلغات مرتبطة بالتوزع الجغرافي لليهود كالبولندية والألمانية والأسبانية ونحوها، فقرر الاتكاء علىٰ اللغات الأربع التي يعرفها مسبقًا (الانجليزية والفرنسية واللاتينية والعربية)، وترك مواصلة دراسة العبرية[2].

وتنقّل المسيري إلىٰ عدة دول للتدريس في جامعاتها، وكان ينقل ورشة الموسوعة معه أينما رحل، وحين حدثت واقعة الغزو العراقي للكويت عام (١٩٩٠م) كانت مسوّدات العمل في الكويت حيث سبق أن درّس في جامعتها، وبسبب ارتباطه النفسي بمشروع الموسوعة قام المسيري بمغامرة في غاية الخطورة، حيث يرويها فيقول:

(أثناء الاجتياح العراقي للكويت اكتشفت أن كل مراجعي وأوراقي ونسخة الموسوعة الوحيدة هناك في الكويت . . ، فقررت أن أذهب

---

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص:٥٤٨).

(٢) المسيري، **الصهيونية واليهودية، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، (ص٤/٤٦).

للكويت: إما أن أمكث بجوار أوراق الموسوعة ومراجعها، وإما أن أحضرها معي إلىٰ القاهرة . .، وكنت أقدم زوجتي ضاحكًا قبل سفري باعتبارها «أرملتي»، ثم قمنا بالرحلة، وقد مكثت في الكويت أثناء الاجتياح زهاء ثلاثة أسابيع لم أتوقف أثناءها عن العمل في الموسوعة، ثم اتفقت مع مجموعة من الأصدقاء علىٰ استئجار تريللا «عربة نقل ضخمة» وضعت فيها كل صناديق الأوراق التي تخصني، حوالي ثلاثين صندوقًا، وركب أصدقائي سياراتهم، ونسيت أنا سيارتي من فرط فرحتي بالأوراق، وذهبنا إلىٰ بغداد ومنها إلىٰ . . القاهرة، واستأنفت العمل في الموسوعة)[1].

وحين بدأت تظهر بعض أخبار الموسوعة وأجزائها في مراحلها المتعددة، بدأت المنظمات الصهيونية المتطرفة تعمل لإجهاض المشروع، فمرةً طلبوا رسميًا إيقاف توزيع الموسوعة، ومنها أن منزله في أمريكا تم السطو عليه وسرقة المكتبة الخاصة ومسودات الكتب والمقالات، وقد أثّرت عليه هذه السرقة وفقد توازنه النفسي مدة وجيزة ثم عاد.

ولما وصل السعودية عام ١٩٨٣م للتدريس في جامعة الملك سعود بعثت له منظمة كاخ الصهيونية (٦) رسائل تهديدية علىٰ عنوانه في الرياض ومثلها علىٰ عنوانه في القاهرة يطالبونه بالتوقف عن نشاطه أو سيقومون بقتله، فأبلغ جهات الأمن بالأمر، ثم لما وصل القاهرة جاءته الرسالة رقم (١٣) يخبرونه فيها «بأنهم قد

---

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٥٦١).

أعدوا له مقبرة بهذه المناسبة»، واعترف «مائير كاهانا» زعيم الجماعة المذكورة لصحيفة يديعوت أحرونوت بأنه هو الذي أرسل الرسالة التهديدية، فأخذت أجهزة الأمن المصرية الأمر علىٰ محمل الجد، وتم تعيين حراسة أمنية علىٰ منزله[1].

ومع ذلك فقد كان قلقًا علىٰ الموسوعة من أن ينجح الصهاينة في ضربها بالسطو مرةً أخرىٰ أو أي عمل مشابه، لذلك قام بعمل ثلاث نسخ من مشروع الموسوعة بأقراص مدمجة، وأرسلها لثلاثة أصدقاء في ثلاث دول، في المغرب والأردن ولندن، وسجّل رسالة صوتية في المجيب الآلي في هاتفه تقول أنه «وضع عدة نسخ من الموسوعة في عدة أماكن في العالم»[2].

ومن القرارات المغامِرة -أيضًا- أنه مرّت به ظروف مادية صعبة، ومع ذلك ولتعلقه الشديد بمشروع الموسوعة فقد صمم علىٰ الاستقالة من العمل الرسمي في الجامعة، فتلاطمت عليه مصروفات المنزل ومصروفات الموسوعة[3].

---

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص:٥٦٨-٥٧٠)؛ وانظر أيضًا نصًا مقاربًا في: المسيري، **الصهيونية واليهودية، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، (ص٤/ ٢٠).

(٢) المسيري، **الصهيونية واليهودية، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، (ص: ٤/ ٢١).

(٣) المسيري، **الصهيونية واليهودية، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، (ص: ٤/ ١٩).

وذكر الدكتور أنه بلغت المصروفات علىٰ مشروع الموسوعة (نصف مليون دولار)، تكبد هو وزوجته جزءًا كبيرًا منها في البداية، ثم موّلها لاحقًا رجال أعمال بواسطة علاقات شخصية[1].

وحين انتهت الموسوعة وطبعت في ثمانية أجزاء، كان الدكتور المسيري يتصور أن المؤسسات الرسمية ستشتريها لتدعم العمل وتغطي كلفته، لكن الأمر الذي أدهشه وأدهش الناشر، أن الموسوعة برغم ارتفاع ثمنها نفدت في وقت قصير واقتناها الأفراد[2]، ثم تتابع الدوي الإعلامي عن الموسوعة، وعُقِدت مؤتمرات عنها، وظهر في فترة وجيزة أكثر من (١٧٠) مقالة تتحدث عنها[3]، وصارت مرجعًا رئيسًا، وأصبح د. المسيري ضيفًا إعلاميًا متكررًا.

ومن المهم الإشارة إلىٰ أن هذه الموسوعة ليست موسوعة بالمعنىٰ الفني المتداول، فالمواد ليست معلومات خام مرتبة بطريقة مباشرة للمستخدم العام، بل هي معلومات موزعة داخل منظور تفسيري، ولذلك قد يتعسر أحيانًا الفصل بين المعلومة والتحليل

---

(١) المسيري، **الصهيونية واليهودية، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، (ص: ٤/ ١٩، ٢٣).

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص: ٥٧٨).

(٣) المسيري، **الصهيونية واليهودية، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، (ص: ٤/ ٤٥).

الخاص، فهي ليست مرجع تاريخي معلوماتي وصفي محض عن اليهود بقدر ما هي أفق مفاهيمي تفسيري مسنود بالمعلومات، وهذا أمر مقصود وقد أشار الدكتور إليه مرارًا، وذكر عن نفسه أنه «تجاوز النموذج المعلوماتي العقيم»[١].

وبسبب هذا المنهج في التأليف قلّت المعلومات في الموسوعة لحساب المقولات والمنظورات القرائية، حتىٰ أن المسيري ذكر أنه لو كانت الموسوعة «معلوماتية» لأُنجِزت في نصف زمنها وسيبلغ حجمها ضعف حجمها الحالي، وما يزال من المتخصصين من يرىٰ أن دمج المعلومات في التفسير وغموض الحدود الفاصلة أحيانًا قلل من مدىٰ الاستفادة منها، وأنه لو فصلت المعلومة عن التفسير لكان أكثر فائدة، بينما يرىٰ آخرون أن الموسوعة بهذه الهيكلة عمل خلاق ومبدع، وتظل هذه كلها وجهات نظر فنية.

وقد تُرجِمت بعض دراسات الدكتور المسيري إلىٰ عدد من اللغات الحية، فـ«موسوعة تاريخ الصهيونية» تُرجِمت إلىٰ اللغة الإيرانية، وتُرجِم إلىٰ اللغة البرتغالية كتاب «إسرائيل وجنوب أفريقيا»، وتُرجِم إلىٰ اللغة التركية دراسة «نحو نموذج أكثر شمولية وتركيبية للعلمانية»، وتُرجِم إلىٰ اللغة المالاوية والفرنسية أعمال أخرىٰ.

---

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٤٨٩).

محطة الماركسية الدمنهورية:

ما سبق كان جولة خفيفة حول بعض منجزات الدكتور المسيري الفكرية، وخصوصًا عمله الرئيس في الموسوعة، ونحن ها هنا نواجه سؤالًا له عدة اعتبارات تفرضه: بات من المتداول أن للمسيري معجمًا أدواتيًا خاصًا غير مألوف في النسق الثقافي العربي، فكيف تشكّلت منظومة أدوات المسيري بهذا الشكل يا ترىٰ؟ وما هي روافده ومنابعه التي اغتذىٰ منها؟

والحقيقة أن كيفية تكوّن عدسات القراءة ومنظومة الأدوات لدىٰ المسيري تبتدئ من النشأة الدمنهورية الريفية بمصر التي غرست في القاع النفسي لدىٰ المسيري القيم التكافلية الحميمية التي استمر يشير لاحقًا لأثرها عليه بلسان متوجّد يكاد يُجهِش بالحنين، ويقارنها بكل تطورات الحداثة الغربية المادية البائسة.

ثم انضم وهو في المرحلة الثانوية لجماعة الإخوان المسلمين مدة وجيزة وصار يقرأ القرآن وقتًا طويلًا بالليل ثم ترك الجماعة، وفي السنة النهائية من الثانوية درس الفلسفة عبر الكتاب المقرر في المدرسة، فاجتاحته أسئلة الشك والحيرة وخصوصًا مسألة «مشكلة الشر» المعروفة، وقادته لسلسلة حوارات ومجادلات عائلية ومدرسية، وبسبب ذلك مال إلىٰ التوجه للتخصص في الجامعة في قسم «الفلسفة»، لكن صديقه الذي كان له تأثير عليه (سعيد البسيوني) أشار عليه بخلاف ذلك، كما يقول المسيري «هو الذي نصحني بأن أدرس الأدب الانجليزي بدلًا من الفلسفة، لأن اللغة

الانجليزية كما قال لي ستكون نافذة أطل منها لا علىٰ الفلسفة وحسب وإنما علىٰ العالم ككل»، وفعلًا توجه المسيري لكلية الآداب قسم اللغة الانجليزية، وواصل حتىٰ تخصص في الدراسات العليا في «الأدب الانجليزي» ودرس الأدب الرومانسي الانجليزي، وفي كلية الآداب-قسم اللغة الانجليزية في الاسكندرية تعرّف المسيري علىٰ لفيف من الأجانب الإيطاليين واليونانيين، وزاد طرح هذه الأسئلة في أصل الإيمان حتىٰ بلغ الأمر به كما يقول عن نفسه «إلىٰ أن أصبح الشك مكوّنًا أساسيًا في رؤيتي»، وبسبب هذا الفراغ العقدي والفكري توجّه للماركسية، وزوّده صديقه سعيد البسيوني بالكتب الماركسية، وفُتِحت المكتبات السوفيتية بمصر تبيع الكتب الماركسية بأسعار مخفّضة، فأقبل عليها يقرؤها بنهم، إلىٰ أن تم تجنيده في حزب «حدتو» الشيوعي، وترجم كتاب «ماوتسي تونج» عن التناقض، وانخرط في النشاط الماركسي الطلابي في الجامعة، واعتُقِل لمدة وجيزة علىٰ خلفية بعض الأنشطة، ثم صُدِم المسيري بالسلوكيات الأخلاقية لأعضاء الحزب ولاحظ أنها تتناقض كليًا مع المُثُل التي يتحدثون عنها، فقدّم استقالته، وطلب أن يكون «صديقًا للحزب، لا عضوا فيه»، واستمر في قراءاته الأكاديمية والثقافية[1].

هذه هي المحطة الأولىٰ في تشكُّل فكر المسيري، ويمكننا أن

---

(١) انظر: المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص:١٣٠-١٣٥)؛ المسيري، **الثقافة والمنهج، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، (ص:١/٣٣، ٣٥، ٣٨، ٣٩، ٤٣، ٦٥).

نقول أن جوهرها ثلاثة عناصر: الأول هو النشأة الريفية الحميمية بقيمها التكافلية، والعنصر الثاني التكوين الماركسي ومناهضته للامبرياليه الغربية والبورجوازية والطبقية، والعنصر الثالث دراسة «الحركة الرومانسية» وهي حركة أدبية في التاريخ الأوروبي كانت في أساسها ثورة علىٰ أدبيات التنوير وقيود العقل ورد فعل علىٰ نتائج الثورة الصناعية، وقد أشار المسيري إلىٰ أثر دراسة الرومانسية عليه فقال مرةً (**تأثرت كثيرًا بدراستي للشعر الرومانتيكي الانجليزي، تخصصي الأكاديمي، الذي يعد أول احتجاج أدبي علىٰ الفلسفات المادية النفعية التي صاحبت ظهور المجتمع الصناعي الحديث في الغرب**)[١]، ووصف الفكر الرومانسي في موسوعته بأنه يمثل «حركة العِداء للاستنارة».

المحطة الفرانكفورتية:

ثم انتقل المسيري إلىٰ ما يمكن تسميته (المحطة الفرانكفورتية)، أعني استثمار المفاهيم التي طرحتها مدرسة فرانكفورت، والمتأثرون بها مثل زيجمونت باومان بشكل خاص، وبصورة عامة اتجاهات نقد الحداثة، لكن كيف وصل المسيري إلىٰ هذه المحطة الفرانكفورتية؟

سافر المسيري للولايات المتحدة مرتين، في الستينات

---

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، (ص: ١/ ٤٦).

والسبعينات، ومجموع مكثه فيها (١١) سنة[١]، وبسبب خلفيته الماركسية تعرّف المسيري علىٰ الحركات الماركسية التجديدية، وحقبة الستينات/السبعينات في الولايات المتحدة هي مرحلة ظهور حركة «اليسار الجديد» (New Left)، والتي كان مُنظِّرُها الأساس هربرت ماركوز (ت١٩٧٩م)، بل كان يُسمىٰ «أبو اليسار الجديد»، وماركوز هو أحد أقطاب «مدرسة فرانكفورت»[٢]، وقد انضم المسيري فعليًا إلىٰ حركة اليسار الجديد هذه، كما يقول عن نفسه حين وصوله لأمريكا (**كانت هناك حركة اليسار الجديد التي انخرطت في صفوفها**)[٣]، وتحدث المسيري في موسوعته عن منزلة ماركوز بين شباب اليسار الجديد وموقف ماركوز في معاداة إسرائيل وتأييد العرب.

وفي هذه الأجواء تعرّف المسيري علىٰ الخطاب الماركسي الجديد، وبدأ يلاحظ اختلافه عن الماركسية التقليدية التي تكوّن من خلالها، حيث يقول مثلًا عن حركة اليسار الجديد -التي كان منْضمًّا لها- في كتاب نقدي مبكر له نشر أكثر فصوله مطلع

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، (ص: ١/ ٧٠).

(٢) انظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

(٣) المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، حوار مع د. فتحي التريكي، ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، (ص: ١٢).

السبعينات ثم أعيد جمعه وطبع في كتاب (١٩٧٩م) وهو كتاب «الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية»، يقول فيه (**وقد تنبه «اليسار الجديد» لخطورة الرأسمالية الأمريكية، فهو في نقده لها لا يركز علىٰ استغلاليتها لأنها ليست مُستغِلة بالمعنىٰ التقليدي، وإنما ينصب التركيز علىٰ استهلاكيتها العمياء، بل إن بعض الجماعات اليسارية لا تستخدم اصطلاح «الرأسمالية» الآن، وتستخدم بدلًا منه اصطلاح «الاستهلاكية»**).

وهذه ليست ملاحظة هامشية في الداخل الماركسي، بل المسيري مندهش من تراجع المفهوم المركزي لصالح مفاهيم تبعية، فهو مستغرب تجاه التحول من مناهضة «الرأسمالية» إلىٰ مناهضة «الاستهلاكية».

وتعرف المسيري علىٰ كتابات «مدرسة فرانكفورت» التي بدأت بمنطلقات ماركسية لكنها تجاوزتها عبر علم اجتماع ماكس فيبر خصوصًا، ولا سيما الجيل الأول من رموز هذه المدرسة ماكس هوركهايمر (ت١٩٧٣م) وتيودور أدورنو (ت١٩٦٩م) وهربرت ماركوز (ت١٩٧٩م)، وثلاثتهم من الألمان، وكان موقفهم من التنوير والحداثة أقسىٰ نقدًا من موقف وارث تركتهم يورغن هابرماس (و١٩٢٩م)، وخصوصًا في العمل التأسيسي المشهور «ديالكتيك التنوير» (١٩٤٤م) لهوركهايمر وأدورنو، الذي قالا فيه عن عقل التنوير (**المفارقة التي وجدنا أنفسنا بمواجهتها هي تدمير العقل**

التنويري لنفسه)[1]، وأما الازدهار الاقتصادي فقالا عنه **(في ظل الظروف القائمة حاليًا تتحول الخيرات المادية السارة إلىٰ عناصر شقاء)**[2].

وتحدثا عن ما أسمياه «عودة الحضارة المتنورة حاليًا إلىٰ حالة البربرية»، وأن «العقلانية حملت منذ البداية نزعة القضاء علىٰ نفسها»[3].

وسبب ظهور مدرسة فرانكفورت في المجال الأنجلوساكسوني الأمريكي هو هروب أقطابها الأوائل من البطش النازي في ألمانيا، وانتشرت منظومة مفاهيم ماكس فيبر لليساريين الأمريكان من خلالهم، وأُعجب المسيري بنقد هذه المدرسة الفرانكفورتية للتنوير والحداثة الغربية، وصبّ اهتمامه علىٰ مفاهيم خطابهم التي طوروها من الماركسية أو التي استمدوها من فيبر أو التي سبكوها بأنفسهم، من أمثال: العقل الأداتي (Instrumental rationality)، والتشيؤ (Reification)، والتسليع (Commodification)، والتوثين/التصنيم (Fetishism)، والإنسان ذي البعد الواحد (One-Dimensional Man)، ونقض فكرة «حياد التكنولوجيا»[4].

---

(١) هوركهايمر وأدورنو، **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م، (ص: ١٥).

(٢) المصدر السابق، (ص: ١٨).

(٣) المصدر السابق، (ص: ٢٠).

(٤) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م، (ص: ١٨٧).

وبسبب حضور مفاهيم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (ت١٩٢٠م) لدىٰ «مدرسة فرانكفورت» فقد قاد هذا الأمر المسيري للاهتمام بماكس فيبر، وأعد دراسات عنه، نشر بعضها في كتاب «دراسات معرفية في الحضارة الغربية»[١]، وتبنىٰ المسيري بعض مفاهيم فيبر مثل مفهوم الترشيد/العقلنة (Rationalization)، بل قال المسيري عن فيبر في موسوعته وفي كتابه العلمانية عبارة تفخيمية **(ولعل ماكس فيبر هو عالم الاجتماع الغربي الذي اقترب من عملية الربط بين كل المصطلحات والظواهر بطريقة تكاد تكون شاملة من خلال مفهوم «الترشيد»)**[٢].

وتعرّف المسيري من خلال ماكس فيبر علىٰ التمييز الرائج لعالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز (ت١٩٣٦م) بين الجماعة والمجتمع (community and society) لتوصيف التمايز في نمط الروابط الاجتماعية وخصائص كل فئة، والذي اختار المسيري ترجمته إلىٰ المجتمع التعاقدي/المجتمع التراحمي، مع إشارته طبعًا إلىٰ مصدرية فرديناند تونيز[٣]، وهو مصطلح شديد الحضور في أدبيات المسيري.

---

(١) انظر الفصل الثالث بعنوان (ماكس فيبر والحداثة) من كتاب: المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، (ص: ١٣٥).

(٢) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، (ص: ١/ ٤٣).

(٣) انظر مثلًا: المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، (ص: ٢٨٢-٢٨٣).

ودرس المسيري -أيضًا- في هذه المرحلة أطروحات عالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان (و١٩٢٥م)، الذي كان بدوره أيضًا قادمًا من خلفية ماركسية/ جرامشية، إلا أنه تجاوزها، وبرغم أنه لم ينسب نفسه البتة لمدرسة فرانكفورت ونظريتهم النقدية إلا أنه صار يُنظر إليه باعتباره أحد المفكرين ضمن هذا الخط، وعلىٰ أية حال فإن باومان يستحضرهم كثيرًا كأفق تفكير سواءً وافقهم أم خالفهم[١]، وكتب باومان أطروحات في نقد الحداثة، منها تعميقه لأطروحة أن الإبادة النازية ليست بدعة ناشزة عن الحداثة بل كانت جزءًا طبيعيًا منها لم تقم به عصابة غوغائية بل قامت به مؤسسات رسمية تسير وفق القانون، وسبك باومان التقابل المفهومي بين الحداثة الصلبة/ الحداثة السائلة، وكتب كثيرًا عن «الاستهلاكية»، وتُرجِم لباومان مؤخرًا عدة كتب للغة العربية[٢].

ومما هو وثيق الصلة -أيضًا- بمدرسة فرانكفورت اطلاع المسيري علىٰ أطروحة عالم الاجتماع والمؤرخ جيفري هيرف (١٩٤٧م)، الذي صاغ مفهوم «الحداثة الرجعية» (Reactionary modernism) في كتاب بهذا العنوان عام (١٩٨٤م)، وتحدث فيه هيرف عن الانفصال بين

---

(١) Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000, p.41.

(٢) الكتب التي تُرجِمت للعربية من أعمال زيجمونت باومان هي بحسب ما أعلم: **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان، دار مدارات؛ **ولكم في الاستهلاك حياة**، ترجمة فاطمة نصر، دار سطور؛ **حياة بلا روابط**، ترجمة فاطمة نصر، دار سطور.

التقنية الحديثة وقيم الاستنارة، وهيرف يصرّح بأنه انطلق من المنظورات والأسئلة التي طرحها ثلاثي مدرسة فرانكفورت: هوركهايمر وأدورنو وماركوز[1].

وبشكل عام طالع المسيري بشكل أوسع اتجاهات نقد الحداثة التي راجت في الفكر الغربي في تلك الحقبة، واستثمر اهتمام هذه الاتجاهات بدراسة قطاع الدعاية والإعلان والتسويق، واستكشافهم الرسائل الفكرية المضمرة فيها لتعزيز نقدهم للحداثة، ودراساتهم أيضًا للدلالات الضمنية في أنماط الوجبات والأزياء ونحوها.

وأثر هذه المحطة الفرانكفورتية علىٰ المسيري في غاية الغزارة، فقد أصبح خطاب المسيري معلقًا بعائلة مفاهيمية وجهاز مصطلحي يحمله معه في كل كتاب جديد له، ولا يكل من إعادة شرحه، ومن هذه المفاهيم:

النموذج التفسيري، والمقدرة التفسيرية، والخريطة الإدراكية، والتبعية الإدراكية وإمبريالية المقولات، والموضوعية المتلقية، والعلمانية الجزئية والشاملة، والحلولية، والواحدية، والمجتمع التعاقدي والتراحمي، والجماعات الوظيفية، وتسليع الإنسان، والحداثة المنفصلة عن القيمة، والحداثة الصلبة والسائلة، والاستنارة المظلمة، والتمركز حول الأنثىٰ، والأيقنة، والتسليع،

---

(١) J. Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, 1984, p. x

التشيؤ، والكوكلة (نسبة لكوكاكولا)، والمكدلة (نسبة لماكدونالدز)، ورمزية «الجينز والتيشيرت والبرجر»، إلخ.

ومن وجهة نظري أن أكثر لحظة يظهر فيها المسيري وهو علىٰ تخوم الانتقال يحزم حقائبه لبدء الرحيل من الماركسية التقليدية إلىٰ مدرسة فرانكفورت؛ هو كتابه «الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية»، الذي نشر جزءًا من دراساته مطلع السبعينات ثم أعيد ضم أجزائه وطبع في كتاب (**١٩٧٩م**)، ويطرح فيه المسيري نقدًا للحضارة الأمريكية من خلال مشاهدات ذاتية، لكن الغالب عليه هو التحليل من خلال منظورات الماركسية التقليدية، ولذلك إذا قرأ المؤرخ هذا الكتاب «الفردوس الأرضي» (**١٩٧٩م**)، وقارنه مثلًا بكتاب العلمانية الجزئية والشاملة (**٢٠٠٢م**)؛ سيتفاجأ بحجم التحول القاموسي الجذري لدىٰ المسيري في اللغة والمفاهيم والنماذج التفسيرية والمنظورات المستخدمة في قراءة الواقع الغربي.

حسنًا .. هل كان المسيري يخفي استثماره وتوظيفه للنتاج النقدي لدىٰ مدرسة فرانكفورت؟ وهل كان يكتم استثماره لأطروحات زيجمونت باومان؟

الجواب: لا، بل كان المسيري صريحًا شفافًا في إعلانه استثمار وتطوير الأدبيات الفرانكفورتية في نقد الحداثة، حيث يقول المسيري مثلًا (**استفدت كثيرًا من النقد الغربي للحداثة الغربية، خاصةً أعمال مفكري مدرسة فرانكفورت، الذين تأثروا بدورهم بعالم الاجتماع**

ماكس فيبر، وتأثرت كثيرًا بأعماله)[1].

ويقول المسيري في الموسوعة في سياق أحد تحليلاته (**ومعظم المصطلحات التي نحتها أو روّج لها كثير من دعاة الماركسية الإنسانية ومفكري مدرسة فرانكفورت مثل: الاغتراب، التشيُّؤ، التسلُّع، الإنسان ذو البعد الواحد ...**). والاغتراب والتشيؤ والتسلع والبعد الواحد كلها من النماذج التفسيرية الرئيسة لدىٰ المسيري، ومع ذلك يصرح بمصدرها من مدرسة فرانكفورت سبكًا أو تطويرا.

وقال المسيري مرة في بيان القوة النقدية لمدرسة فرانكفورت ضد الحداثة الغربية (**ثم تحدّثنا عن «مدرسة فرانكفورت» وأخبرته بأنها في تصوري خير نقد للعلمانية الشاملة والنسبية من داخل المنظومة**)[2]، وتحدث المسيري في الموسوعة أيضًا عن شمول النقد الفرانكفورتي فقال: (**وظهرت مدارس فلسفية توجّه سهام نقدها للحداثة العقلانية المادية الغربية وفكر الاستنارة ككل، مدرسة فرانكفورت، وتهاجم فكرة التقدم**).

وهكذا استمر المسيري في عامة كتبه يكرر الإحالة صراحة إلىٰ مدرسة فرانكفورت، وأقطابها الثلاثة الأوائل، هوركهايمر وأدونو وماركوز[3].

---

(١) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، (ص: ٢/ ٤٥).

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص: ٤٧٠).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال: المسيري، **العلمانية الجزئية والشاملة**، مصدر سابق، (ص: ١/ ١٣٥، ١٣٦، ١٤٤، ١٤٦، ١٨٩، ١٩٠)؛ المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، (ص: ٢٩، ١٩٩).

بل وأشار المسيري للخيط الذي قاده للتعرف علىٰ هذه المدرسة الألمانية (مدرسة فرانكفورت ثم ماكس فيبر) وهو خلفيته الماركسية التقليدية، حيث لما تعرض لتجربته الماركسية التقليدية قال (**تعرفت علىٰ كثير من مقولات الفلسفة الألمانية من خلالها**)[1].

وأما زيجمونت باومان الذي كرس كتابًا خاصًا لتعميق وشحذ أطروحة تجذُّر الإبادة النازية في بنية الحداثة، وصاغ التقابل بين الحداثة الصلبة والسائلة، وكثف الاهتمام بالاستهلاكية، فقد قال المسيري بكل وضوح (**وكانت دراسات باومان، خصوصًا كتاب «الحداثة والهولوكوست»، من أهم الدراسات التي استفدنا منها، والتي ساعدتنا في تطوير نموذجنا التفسيري**)[2].

ويؤكد المسيري هذا أيضًا في موسوعته فيقول (**وقد ساهمت كتابات أبراهام ماير مؤلف كتاب المرآة والمصباح، وزيجمونت باومان عالم الاجتماع، في تشكيل كثير من أفكاري ومقولاتي التحليلية**).

وينقل المسيري عن باومان فكرة صارت رئيسية في أطروحات المسيري، وهي قول المسيري:

(**منذ منتصف الثمانينات، مع بداية اهتزاز ثقة الإنسان الغربي بمشروعه التحديثي، ظهرت العديد من الدراسات التي ترىٰ الظاهرة النازية باعتبارها تعبيرًا متبلورًا عن هذه النقائص، ففي كتابه«الحداثة**

(١) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص:١٣٦).

(٢) المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، (ص:٢٩٩).

والهولوكوست» يذهب زيجمونت باومان إلىٰ أنه لا يوجد أي تناقض بين الحداثة والإبادة، فالإبادة في رأيه هي تحقق لإحدىٰ الإمكانات الجوهرية الكامنة في الحداثة: «لقد نبعت الإبادة من كل ما نعرفه عن حضارتنا الحديثة»[(١)].

وهذه الفكرة نقلها المسيري -أيضًا- عن أدورنو في موسوعته ونقل عنه أنه يرىٰ أن (ما جرىٰ في معسكرات الإبادة النازية لا يعد انحرافًا عن مسيرة التاريخ والمجتمع، وإنما هو جزء عضوي من تقدمها نحو الجحيم).

ونقل المسيري عن زيجمونت باومان أيضًا في كتاب العلمانية بعض الرؤىٰ النقدية حول تطورات تغول الدولة في الواقع الغربي[(٢)].

وهذه الفكرة في كون الإبادة النازية جزء من الحداثة وليست شذوذًا عنها؛ استحوذت علىٰ كتابات المسيري لاحقًا وصار يوظفها كثيرًا[(٣)].

كما صرّح المسيري باستفادته من كتاب جيفري هيرف «الحداثة الرجعية» في موسوعته وفي غيرها من كتبه[(٤)].

---

(١) المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، مصدر سابق، (ص: ١٥).

(٢) المسيري، **العلمانية الجزئية والشاملة**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ٨٣).

(٣) انظر مثلًا: المسيري، **دفاع عن الإنسان**، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، (ص: ١٧٩).

(٤) انظر مثلًا: المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، مصدر سابق، (ص: ٢٩٩).

وربما لاحظ قارئ هذه السطور أن المسيري في تكوينه لم يكن منغمسًا في تفاصيل الفلسفة الغربية كما يظن بعض القراء، وإنما تكوينه يتراوح بين تاريخ الآداب الغربية وعلم الاجتماع الماركسي والفرانكفورتي، بل المسيري نفسه نص علىٰ عدم عنايته بالفلسفة كما يقول عن نفسه (**لست مهتمًا بالفلسفة، وإنما مهتم بتاريخ الأفكار**)[1].

وأما المصادر الرئيسية للمسيري في جمع المعلومات عن تاريخ اليهود فهما موسوعة جودايكا (**٢٦** مجلد)، وكتاب «تاريخ اليهود الاجتماعي والديني» (A Social and Religious History of the Jews) للمؤرخ الأمريكي «سالو بارون» (ت**١٩٨٩**م)، ويقع في (**١٨** مجلد).

ولكن -ومع كل ذلك- يجب أن نؤكد بصورة واضحة أن المسيري لم يكن ينقل نقلًا محضًا مجردًا، بل كانت له لمساته المشهودة في تطوير النماذج التفسيرية، إما بتنقيح وإغناء محدداتها النظرية، أو بتخصيبها بتطبيقات جديدة.

هذه هي المعالم الرئيسة في المحطة الثانية، التي يمكن تسميتها المحطة الفرانكفورتية، وننتقل الآن إلىٰ المحطة الثالثة.

محطة الخط الإسلامي:

انتقل المسيري كما هو معروف إلىٰ محطة الخط الإسلامي، ولهذه النقلة ثلاثة أسباب: الشعور بأزمة الحداثة الغربية، واكتشافه

---

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مصدر سابق، (ص: ١/ ٦٠).

عجز النماذج التفسيرية السابقة كلها عن تفسير ظاهرة الإنسان المركبة، واستمرار بحثه عن المطلق والمركز.

يقول المسيري عن نفسه شارحًا أثر إحساسه بأزمة الحضارة الغربية (**بدأت اقترابي من الإسلام في المرحلة ذاتها التي بدأ جارودي فيها الاقتراب التدريجي من الإسلام، وأُفسِّر هذا أنه في السبعينات بدأت أزمة الحداثة الغربية تتضح، وإن كثيرًا من أمثالي ممن عادوا إلىٰ الإسلام قد فعلوا ذلك نتيجة لإحساسهم بأن منظومة الحداثة الغربية الداروينية لم تعُد قادرة علىٰ إدارة المجتمعات الإنسانية، وأنها حولت العالم إلىٰ حلبة صراع بين الحضارات والمجتمعات، وأنها ستودي بنا جميعًا**)[1].

وتحدث المسيري أيضًا عن مكثه وتحولاته في البحث عن المطلق والمركز، ثم أوبته إلىٰ الإسلام بفضل الله ومنته وحده، وعودته للإيمان هي أيضًا متصلة بمركزية «التفسيرية» في فكر المسيري، فلما رأىٰ كل النماذج التفسيرية المادية التي عرفها عاجزة عن تفسير ظاهرة الإنسان المركبة والمفعمة بالأسرار والتنوع، أيقن أنه لا يمكن تفسيرها إلا بنموذج غير مادي، فعاد للإيمان، يقول المسيري:

(**وقد حاولت في مرحلة الترقيع أن أبقىٰ داخل النموذج المادي في بحثي عن المركز والمطلق، فتارةً كنت أراه في العنصر الاقتصادي، ثم في التاريخ ومكره وحتمياته، ثم في القضية الفلسطينية . . ، وعندما وصلت إلىٰ**

---

(١) المسيري، **الثقافة والمنهج**، مصدر سابق، (ص: ١/ ٥١).

أن النموذج المادي عاجز عن تفسير ظاهرة الإنسان، وأنه لا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا باللجوء لنماذج غير مادية؛ عدت إلىٰ الرؤية الإيمانية)[1].

وبداية عودة المسيري للإسلام هي عودة للإسلام كموقف ثقافي، أو ما يسمىٰ أحيانًا «الإسلام الثقافي» لدىٰ كثير ممن كان يكتب في الإسلاميات في القرن الماضي، أكثر من كونه استيعابًا للتفاصيل الشرعية للرؤية الإسلامية، وتبنيًا لمنظومتها العقدية والفقهية، وقد سماه هو أيضًا «**الإسلام الفكري/ الحضاري/ الثقافي**»[2].

وبعد أن كان المسيري يدير حديثه عن «النزعة الإنسانية» و«الماركسية الإنسانية» ونحوها، دخل في معجم المسيري وشبكته المفاهيمية مفاهيم معيارية جديدة تعكس تأثيرات دخول التصور الإسلامي عليه، ومن هذه المفاهيم التي تعكس القفزة الفكرية لدىٰ المسيري مصطلح «الإنسان الرباني» الذي صار المسيري يستعمله، كقوله مرة في الموسوعة:

(في إطار المرجعية الكامنة في الطبيعة والإنسان، يظهر الإنسان الطبيعي/ المادي، الذي يرد إلىٰ الطبيعة/ المادة، وهو كائن يتسم بالبساطة العضوية أو الآلية البالغة، أما في إطار المرجعية المتجاوزة، يظهر «الإنسان

---

(١) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ٢٠).

(٢) المسيري، **الهوية والحركية الإسلامية، حوارات مع المسيري**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، (ص: ٣/ ٥٤).

الرباني» حاويًا داخله «القبس الإلهي»)[1].

ويتحدث المسيري عن معيارية هذا العنصر الرباني في الموسوعة أيضًا فيقول (**هذا العنصر الرباني الذي فطره الله فينا، ودعمه بما أرسله لنا من رسل ورسالات، تشكل معيارًا وبعدًا نهائيًا وكليًا**).

ومن يعرف التفكير الماركسي أو سبق له التعامل مع بعض تحليلاته يُدرك الدلالات الحادة لهذا النص والنمط من التعبير لدىٰ المسيري، وإذا كان بعض ما سبق في حياته هو انعطافات مفيدة فهذا ارتقاء شاهق، وبسبب ذلك فقد بدأت تدخل بعض المصطلحات العقدية في لغة المسيري وكان الماركسيون يرون التعبير بها غاية العيب والنقيصة وبدائية التفكير، كقول المسيري مثلًا (**إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنىٰ العميق للكلمة، فهو ليس كافرًا بالإله وحسب، وإنما هو كافر بالإنسان أيضًا**)[2].

فهذا النص تقرؤه الاتجاهات العلمانية العربية باعتباره «تكفير الثقافة الغربية»، ويملؤون الدنيا زعيقًا وتشنيعًا علىٰ مثل هذا النمط من التفكير.

الموقف الملتبس من العلمانية الجزئية:

أية مناقشة لمشروع المسيري وتكوينه وتشكُّلاته لا يمكن أن

---

(١) وانظر أيضًا تفصيلًا لمفهوم «الإنسان الرباني» عنده في: المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، (ص: ٢٢).

(٢) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، (ص: ٩٠).

تتجاوز إشكالية موقفه الملتبس تجاه «العلمانية الجزئية» الذي أشكل علىٰ كثير من الناظرين، فموقف المسيري من العلمانية الشاملة هو موقف نقدي حاسم، فالعلمانية الشاملة في نظر المسيري هي رؤية شاملة للكون تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الحياة العامة والخاصة حتىٰ يتحول الإنسان في النهاية إلىٰ «مادة استعمالية»، والمسيري يكرر أن هذا هو واقع الحداثة الغربية، وأنها نهاية كارثية، وأما العلمانية الجزئية فيعرّفها بالتعريف المشهور بأنها «فصل الدين عن الدولة»، فما هو موقف المسيري من هذه العلمانية الجزئية؟

الحقيقة أن المسيري له خمسة مواقف تجاهها قد يبدو فيها بعض التعارض، دعنا نستعرضها الآن ونحللها سويًا، فالموقف الأول يعلن فيه المسيري بضع مرّات بأنه «باعتباره مفكرًا مسلمًا فإنه لا يرىٰ مانعًا من قبول العلمانية الجزئية» وهذا الموقف أعلنه في عدة مواضع من كتاباته وحواراته[1]، وهو الذي أثار الإشكال.

لكن يتعارض مع هذا التصريح مواقف ومفاهيم أخرىٰ يتبناها المسيري، منها طرحه لمفهوم (متتالية العلمانية) وهو مفهوم يشير له كثيرًا ووضعه عنوانًا لبعض فقرات كتبه، كما يقول في الموسوعة مثلًا (**والفرق بين ما نسميه «العلمانية الجزئية» وما نسميه «العلمانية الشاملة»: هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنفس النموذج،**

---

(١) انظر مثلًا: المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١٣٣)؛ المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص: ٣٨٩).

حلقات في نفس المتتالية). وبالتالي فالعلمانية الجزئية تتطور تاريخيًا إلىٰ علمانية شاملة، فمن يتبنىٰ هذا المفهوم فهذا يشكل علىٰ كونه لا يرىٰ مانعًا في العلمانية الجزئية، فهذا هو المفهوم الأول وهو «متتالية العلمانية».

وأما المفهوم الثاني فهو ما يسميه المسيري في كتبه (العلمنة البنيوية الكامنة) وهو مفهوم يقصد به أن كثيرًا من المنتجات والسلوكيات الحضارية التي نمارسها اليوم هي آليات للعلمانية الشاملة! كقوله مثلًا (**المنتجات الحضارية المألوفة البريئة: من أهم آليات العلمنة الشاملة البنيوية الكامنة، ولنضرب مثلًا بالتِّي شيرت «T-Shirt» الذي يرتديه أي طفل أو رجل وقد كُتِب عليه مثلًا «اشرب كوكاكولا» . . وهي عملية تُفقِد المرء هويته وتحيِّده، بحيث يصبح مُنتَجًا بائعًا، الصدر كمساحة، ومستهلكًا للكوكاكولا . .**)[1].

ثم يواصل المسيري ضرب الأمثلة ويذكر منها: المنازل مسبقة الصنع، والهامبرجر، والكارتون توم وجيري، والإعلانات التليفزيونية، وأفلام هوليود، ويختم ذلك كله بقوله أن هؤلاء الذين يمارسون هذه السلوكيات والمنتجات (**يجدون أنفسهم يسلكون سلوكًا ذا توجه علماني شامل، ويستبطنون عن غير وعي مجموعة من الأحلام والأوهام هي في جوهرها علمانية شاملة، وربما كان بعضهم لا يزال يقيم الصلاة في مواقيتها ويؤدي الزكاة**)[2].

---

(١) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، (ص: ١/ ٢٦).

(٢) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، (ص: ١/ ٢٩).

فرجل يبلغ به التحسس من التيشيرت والبرجر وتوم وجيري إلىٰ هذا المبلغ، ويراها نماذج لآليات العلمانية الشاملة التي هي في غاية الفظاعة عنده، فكيف يمكن أن يقبل العلمانية الجزئية بمعنىٰ رفض الأحكام الشرعية في السياسة؟! فلاشك أن مفهوم «العلمنة البنيوية الكامنة» يتعارض بشكل واضح مع الفهم الأولي لمعنىٰ قبول المسيري بالعلمانية الجزئية.

وأما المفهوم الثالث فهو كثرة ذم المسيري لمفهوم العلمانية وأنه مفهوم ملتبس ومضلل، وأنه لا يرتاح لهذا المصطلح من أصله، ومنها قوله مثلًا (**إن مصطلح «علمانية» مبهم ومختلط وخلافي لأقصىٰ درجة، ولو كان الأمر بيدنا لاستغنينا تمامًا عنه**)[1].

حسنًا، كون المسيري يتبنىٰ مفهوم «متتالية العلمانية» وأن العلمانية الجزئية أفضت إلىٰ العلمانية الشاملة في التطور التاريخي، وأن العلمنة الشاملة «بنية كامنة» في المنتجات الحضارية كالتيشيرت والبرجر والكوكاكولا والبيوت مسبقة الصنع الخ التي يعدها الناس مجرد وجبات وأزياء وعمارة عادية جدًا، وكونه يتمنىٰ الخلاص من مصطلح علمانية، كل ذلك يجعل معنىٰ قوله بقبول «العلمانية الجزئية» مشكلًا، وأنه لا يمكن أن يكون مقصوده موافقًا للفهم الأولي لهذه العبارة، أعني رفض سلطة الأحكام الشرعية في باب السياسة، فما مقصوده إذن يا ترىٰ؟

---

(١) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، (ص:١/ ٥٠).

الحقيقة أن المسيري ذكر في مواضع متعددة من كتبه كلمات يفسر بها «العلمانية الجزئية» تكشف أنه قد أسيء فهم عبارته بقبول العلمانية الجزئية، وأنه قد ذُهِب بها إلىٰ أبعد من مداها، ، فقد فسّر المسيري «العلمانية الجزئية» لا بمعنىٰ رفض هيمنة الأحكام الشرعية علىٰ باب السياسة، وإنما بمعنىٰ أن «المسائل الإجرائية والفنية تحال إلىٰ أهل الخبرة لا إلىٰ الفقهاء، بشرط أن لا تعارض المرجعية الشرعية»، كما يقول المسيري مثلًا :

(«الدولة» هنا تعني بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني، مثل الجوانب البيروقراطية في إدارة الدولة، أو شراء نوع معين من الأسلحة، أو مناقشة أمور فنية تتصل بالميزانية العامة، وهي أمور لا يعرفها سوىٰ الفنيين، ولذا فليس بإمكان رجال الدين أن يُفتوا فيها)[١] .

ويقول المسيري أيضًا : **(أنا بصفتي مفكرًا إسلاميًا لا أرىٰ غضاضة في قبول ما أسميه «العلمانية الجزئية» إن كان يعني بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني، والتي لا تمس من قريب أو من بعيد المرجعية النهائية)**[٢] .

وذكر هذا التمييز أيضًا في مواضع أخرىٰ، وهو أن مقصوده بالعلمانية الجزئية إحالة الأمور الفنية لأهل الخبرة بشرط أن لا تعارض المرجعية الشرعية[٣] .

---

(١) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، (ص: ١/ ١٨).

(٢) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١٠٩).

(٣) انظر مثلًا : المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، (ص: ٣٩٠).

وهذا التفسير والمضمون الذي يذكره المسيري لا إشكال فيه شرعًا، بل هو معنىً يقرره أهل العلم، ويذكرون فيه أصلين شرعيين، الأصل الأول هو مرجعية أهل الخبرة، والأصل الثاني التمييز بين دائرة الاجتهاد البشري ودائرة الأحكام التوقيفية.

فأما مرجعية أهل الخبرة فأهل العلم يستشهدون لها بمثل قول الله ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤]، ويقول الإمام ابن تيمية في التمييز بين دائرة مرجعية الخبير ودائرة مرجعية الفقيه:

(وكون «المبيع معلومًا أو غير معلوم» لا يؤخذ عن الفقهاء بخصوصهم، بل يؤخذ عن أهل الخبرة بذلك الشيء، وإنما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها، فإذا قال أهل الخبرة أنهم يعلمون ذلك كان المرجع إليهم في ذلك، دون من لم يشاركهم في ذلك، وإن كان أعلم بالدين منهم، كما قال النبي ﷺ لهم في تأبير النخل: «أنتم أعلم بدنياكم فما كان من أمر دينكم فإلي»، ثم يترتب الحكم الشرعي علىٰ ما تعلمه أهل الخبرة)[1].

ويقول ابن القيم في إعلام الموقعين:

(وقول القائل «إن هذا غرر ومجهول» فهذا ليس حظ الفقيه، ولا هو من شأنه، وإنما هذا من شأن أهل الخبرة بذلك، فإن عدُّوه قمارًا أو غررًا

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (٢٩/ ٤٩٣).

فهم أعلم بذلك، وإنما حظ الفقيه يحل كذا لأن الله أباحه، ويحرم كذا لأن الله حرمه . .)[1].

وقد شرحت هذا الأصل «مرجعية أهل الخبرة» في دراسة سابقة، فيمكن للمستزيد مراجعتها[2].

ونحن وإن كنا نرفض مصطلح العلمانية كله بقضه وقضيضه، إلا أن مقصود المسيري وتفسيره يبين أن هفوته لفظية إن شاء الله، وأن من نشر عن المسيري أنه يقبل بالعلمانية الجزئية علىٰ التفسير الشائع عند العلمانيين فالذي يظهر لي أنه قد غلط عليه، وأضاف له ما يتعارض مع مراده، ومورد غلط الإضافة الاشتراك المصطلحي.

وأنا شخصيًا أميل للاعتذار للمسيري بسبب حداثة عهده بالخط الإسلامي، وقد عرفه علىٰ كبر، ولم يتهيأ له فرصة كافية لدراسة النماذج التفسيرية المركبة والعميقة في العلوم الشرعية والتي تزوده بمقدرة تفسيرية منضبطة في فهم علائق الشريعة بالسياسة والحضارة والحداثة والعقل ونحوها، إضافة إلىٰ أنه أحسن الظن ببعض المنتسبين للفكر الإسلامي ممن طرأت لهم تحولات باتجاه لبرلة الإسلام، فصار مصدره الشرعي هشًا، فما بالك بصادٍ منزوف أوردته الكهولة علىٰ بئر غاض ماؤه . .

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، تحقيق رائد علفة، دار طيبة، (ص: ٧٧٥).

(٢) انظر: **احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي**، فصل بعنوان (وظيفة العلوم الشرعية)، دراسة منشورة علىٰ الشبكة.

وهذا المحاولة في تفسير كلام المسيري هي -إن شاء الله- تفريع على أصل أهل السنة وقاعدتهم المنهجية في «حمل كلام المسلم على أحسن محامله» كما قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه (**ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك منه ما يغلبك، ولا تظنن بكلمة خرجت من امرئ مسلم شرًا وأنت تجد لها في الخير محملا**)[1]، وقد استشهد أبو العباس ابن تيمية بهذه الآثار وقال عن نفسه (**ونحن لا نحمل كلام رجل على ما لا يسوغ إذا وجدنا له مساغًا**)[2]، ورفعها الإمام ابن تيمية من مستوى التنبيه الأدبي إلى مستوى القاعدة المنهجية فقال رحمه الله في موضع آخر (**ومن أعظم التقصير نسبة الغلط إلى المتكلم مع إمكان تصحيح كلامه**)[3].

والحقيقة أنه مع شكرنا وتقديرنا لمجهود المسيري الكبير في نقد الحداثة والعلمانية والتنوير الغربي، واستثماره لأدوات مدرسة فرانكفورت وتطويرها وتخصيبها، وقدرته البارعة على استدماج كتلة مصطلحات ومفاهيم نقدية كثيرة في اللسان الفكري العربي المعاصر، وإغنائه بها، إلا أننا مع ذلك يجب أن نكون في غاية الوضوح في أن نقد المسيري للمشروع الثقافي الغربي هو «نقد جزئي تبعي»، وليس «نقدًا شاملًا أصليًا»، فنقد المسيري يدور حول

---

(١) أبو داود، **الزهد**، (ح٨٣)؛ البيهقي، **شعب الإيمان**، (ح٧٩٩٢)؛ ابن الجوزي، **مناقب عمر**، دار ابن خلدون، (ص: ١٧٠).

(٢) ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، تحقيق علي العمران، طبعة المجمع، (ص: ١٩٠).

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (ص: ٣١/ ١١٤).

محورين: مشكلات سيطرة الاستهلاكية المادية علىٰ الواقع الغربي، وهذا بعد اقتصادي في النقد، والمحور الثاني نقد ضعف القيم الإنسانية العامة كالتراحم والحب ونحوها، وهذا جزء من النظام الأخلاقي، وهذا كله نقد تبعي صحيح ومطلوب، ولكنه يجب أن لا يعرض باعتباره يمثل النقد الإسلامي الشامل المنطلق من المحكمات القرآنية.

فالأصول القرآنية هي الأسس التي يُقرأ ويُقيَّم المشروع الثقافي الغربي من خلالها، ورأس هذه الأسس «غائية الخلق للعبادة» وإفراد الله بالتأله والحب والذل والتشريع وغيرها، كما قال الله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وقال الله عن نوح ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ وقال سبحانه عن هود ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ وقال سبحانه عن صالح ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ وقال سبحانه عن شعيب ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ وقال سبحانه عن إبراهيم الخليل ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ﴾ وقال سبحانه عن كل الأمم والرسل ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾، فهذا أصل الرؤية القرآنية التي ننظر للأمم من خلالها.

ورأس الخلل في المشروع الثقافي الغربي هو شروده وتيهه وغيّه عن أصل «غائية الخلق للعبادة»، وسقوطه في ضد ذلك وهو

وحل الشرك، كما قال الله عن جنس ذلك ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ وقال سبحانه ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾، وبقية المسائل الاقتصادية والسياسية والأخلاقية جزء من مفهوم العبادة الشامل، وقد شرحت هذه الأسس القرآنية في تقييم الثقافات والحضارات في دراسة سابقة[1]، ولعله لو تهيأ للمسيري الوصول لمحطة الخط الإسلامي مبكرًا لربما استطاع أن يشتق نماذج نقدية تفسيرية للمشروع الثقافي الغربي من القرآن نفسه فيكون قدّم إضافة نوعية جذرية للثقافة العربية.

علىٰ أية حال، ها قد تعرّفنا علىٰ الخطوط العامة للمنجزات الفكرية لمشروع المسيري، وهي منجزات بحثية استغرقت كثيرًا من الزمن والجهد ومواصلة العطاء، وفرغنا من جواب السؤال عن كيفية تشكّل منظومة أدوات المسيري، ولعل هذا الوقت المناسب للتعرف علىٰ نموذجه في العلاقة مع الماجَرَيات السياسية.

---

(١) انظر: **مآلات الخطاب المدني**، مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٥هـ، (ص: ٤٩-٩٥).

القسم الثاني: مكونات النموذج:

الانفصال المؤقت:

يرىٰ المسيري أن مشروعه الفكري هو «مشروع معرفي»، ويرىٰ أن هذا البعد المعرفي يتطلب الاجتهاد في التمعن والتأمل المنظم للوصول إلىٰ الكليات والبنىٰ والمنظورات، ويرىٰ أن متابعة الأحداث والماجريات اليومية عبر الإعلام يجرّه إلىٰ دوامة الحدثية والوقائعية، فيشل قدرته علىٰ الإنتاج ويحوّله إلىٰ «كاتب حَدَثي»، وبسبب قناعته هذه فقد قرر أن تكون متابعته للأحداث السياسية واليومية ثانوية، بل قرر المسيري أيضًا تحاشي الكتابة عن الماجَرَيات السياسية لذات الغرض، وطرح المسيري عدة مفاهيم يلخص فيها أسلوبه هذا، منها: مفهوم «الانفصال المؤقت عن الواقع»، ومفهوم «العزلة النسبية»، ومفهوم «الانغلاق النسبي».

عقد المسيري فصلًا للحديث عن رحلته في مشروع «الموسوعة»، لكنه قبل ذلك اهتم بشرح مسلكه في التعامل مع الأحداث السياسية والوقائع اليومية، لأنه يرىٰ أن هذا المسلك له دور كبير في إنجاز مشروعه المعرفي، حيث يقول المسيري:

(وقبل أن أنتقل للحديث عن أهم أعمالي قاطبة، أي «الموسوعة»، لابد من توضيح نقطة مهمة وهي أن اهتمامي بالسياسة كان بالدرجة الأولىٰ اهتمامًا معرفيًا فلسفيًا، وأن اهتمامي بالأحداث السياسية اليومية ظل

اهتمامًا ثانويًا وهامشيًا، متجاهلًا الصحف اليومية) ثم يضرب الدكتور لذلك مثالًا فيقول **(فعلىٰ سبيل المثال كنت في الولايات المتحدة عام ١٩٦٧م حينما وقعت النكسة، وقد احتفل الإعلام الأمريكي احتفالًا هستيريًا بالانتصار الإسرائيلي، ومع هذا فقد بدأت رسالتي للدكتوراه بعد الحرب مباشرةً، متجاهلًا الصحف اليومية والتلفزيون والهستريا الإعلامية، ثم نشبت حرب سنة ١٩٧٣م وكنت مشغولًا بكتابة موسوعة ١٩٧٥م، والتصقَت زوجتي مثل معظم المصريين بالتلفزيون، واستمررت أنا في عملي ولم أتوقف . .)**[١].

فبرغم ضخامة الحدثين، حرب ٦٧، وحرب **٧٣**، وانشغال الناس كلهم حينها بالمتابعة التفصيلية للإعلام، إلا أنه استمر في جعل علاقته بعالم الماجَرَيات السياسية علاقة مجملة ثانوية وأن لا ينهمك فيها عن إنجاز مشروعه المعرفي.

والمسيري يكرر الإشارة إلىٰ أن مسلكه هذا هو الذي ساعده علىٰ الإنتاج العلمي، وقد أطلق عليه مصطلح «الانفصال المؤقت»، كما يقول المسيري في موضع آخر: **(ولعل هذه المقدرة علىٰ «الانفصال المؤقت عن الواقع» هي التي مكّنتني من كتابة «الموسوعة»، فيما يزيد علىٰ ربع قرن، كان الصراع العربي الإسرائيلي في أثنائها يأخذ أشكالًا كثيرة)**[٢].

---

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٤٥٧).

(٢) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ١٢٢).

وهذا القيد التأقيتي الذي وضعه المسيري علىٰ كلمة «الانفصال» بحيث أخرجها من الإطلاق وجعلها «الانفصال المؤقت»، من الواضح أنه يريد به المسيري الإشارة إلىٰ قضية التوازن، وأن هذا الانفصال ليس انفصالًا كليًا ولا مستديمًا زمنيًا، وإنما انفصال إجرائي مؤقت لغرض علمي.

الانغلاق النسبي والعزلة النسبية:

وبالإضافة إلىٰ ما سبق فإن المسيري لا يكف أيضًا عن التنبيه علىٰ ضرورة «التوازن» في هذا الأمر، بحيث لا يتحول إلىٰ انسحاب تام عن الماجريات الواقعية وفهمها والتأثير فيها، حيث يقول:

(وبرغم «انغلاقي النسبي» علىٰ ذاتي، وهو أمر أرىٰ أنه ضروري أحيانًا ليحمي الإنسان نفسه مما هو شائع ومألوف، وليقي نفسه شر التفاصيل والتفاهات ولغو الحديث والأحداث اليومية؛ فإني لم أتقوقع قط، بل ظللت منفتحًا علىٰ ما هو أمامي، وعلىٰ من هم حولي)[1].

فالمسيري يؤكد هنا علىٰ أن جزءًا من أسلوبه في الإنتاج العلمي هو اعتماد «الانغلاق النسبي» لكن إلىٰ مستوىٰ لا يصل إلىٰ حد التقوقع.

ومما ذكره -أيضًا- في التنبيه علىٰ توازنه هو أن انفصاله وعزلته لم تجعله بعيدًا عن العلاقات العلمية والفكرية والأدبية، كما

---

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٧١٣).

يقول (ويبدو أنني قررت أن مشروعي المعرفي أمر مهم بالنسبة لي، فنظّمت وقتي بقبضة حديدية . . ، ولكن رغم «عزلتي النسبية» هذه؛ تعرّفت علىٰ بعض الأدباء والمفكرين . .)[1].

وهاهنا يؤكد المسيري مجددًا علىٰ أن أحد أسس برنامجه التأليفي هو «العزلة النسبية» لكنه ينبه إلىٰ أن ذلك لا يصل لمستوىٰ الانقطاع علىٰ التعرف علىٰ أهل الرأي والفكر.

الكتابة الحدَثـيّـة:

هذا الابتعاد عن الماجَرَيات السياسية والأحداث اليومية لم يجعله المسيري مختصًا بالمتابعة فقط، بل فرض علىٰ نفسه الابتعاد عن الكتابة في اليوميات والحَدَثيات، لأنه يرىٰ أنها تؤثر علىٰ انكبابه وتسلبه مشوشاتها التفطن للكليات الكامنة، كما يروي عن نفسه تجربة «الكتابة الصحفية الدورية» فيقول:

(وفي الرياض تفرّغت تمامًا للموسوعة . . ، وكنت أحرر بابًا أسبوعيًا بعنوان «إسرائيليات معاصرة» في جريدة الرياض، ولكني لاحظت أن انشغالي بالحدث اليومي بدأ يقوّض من رؤيتي البانورامية الموسوعية، التي تركز علىٰ الثوابت، والتي تتطلب إيقاعًا بطيئًا، واهتمامًا بموضوعات تاريخية وفلسفية وجوانب استراتيجية ربما لا تكون لها علاقة مباشرة بالحدث اليومي، ولذا توقفت عن تحرير هذا الباب)[2] .

---

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٦٦٥-٦٦٦).

(٢) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٥٣٩).

والحقيقة أن المسيري ينبّهنا هنا علىٰ أمر أدق من قضية أن الاشتغال بالأنباء والماجريات اليومية يلتهم الوقت، فهناك أمر آخر خلاف الوقت، وهو تشويش التفكير الحدثي علىٰ التفكير الكلي.

وهل هذا يعني أنه يستحيل الجمع بين الكتابة الحدثية الدورية والكتابة المعرفية الكلية؟

لا طبعًا، فهذا تعميم غير علمي، وإنما المسيري يتحدث عن تجربة شخصية له مع الكتابة الحدثية الدورية، وقد يشاركه في هذا غيره، وهذه العلاقة يمكن أن نفهمها أكثر بمقارنتها بعلاقة أخرىٰ من حقل مشابه، حيث نجد أفرادًا من العلماء لديهم دروس يومية مكثفة، ومع ذلك لديهم أيضًا مؤلفات بحثية عميقة ومطولة، وفيها استخلاصات كلية، صحيح أن هذا موجود لكنه الأقل، وإنما الغالب علىٰ العلماء أنك تجد في سيرهم كثيرًا الاعتذار عن التأليف العلمي المحقق والمطول بسبب انهماكهم وانشغالهم بالتعليم اليومي المكثف، فهذا هو الشائع في القدرات والطاقات البشرية.

وفي أثناء حرب أكتوبر ١٩٧٣م كتب المسيري مقالًا أعرض فيه عن تفاصيل الحرب ووقائعها ويومياتها، وتحدث فيه عن تعطيل مفهوم الزمان في نظرية الأمن الإسرائيلية، فأُعجِب الكاتب السياسي المعروف محمد حسنين هيكل بمقاله، وسأله: كيف نجحت فيما أخفق فيه الجورنالجية؟ يقول المسيري (فضحكت،

وقلت: لأنني لا أقرأ الصحف اليومية)[1].

وهذا البعد الكتابي الذي يهتم بالبنىٰ المعرفية دون الأحداث اليومية سبق أن كشف المسيري عن نافذة الضوء التي تفطن من خلالها إليه حتىٰ قاده ذلك لتقليص الاهتمام بالماجَرَيات السياسية، كما يقول: **(وقد ساعدني علىٰ الانتقال من السياسي إلىٰ المعرفي، ومن الاهتمام بالأحداث السياسية المباشرة إلىٰ الاهتمام بالثوابت المعرفية والاستراتيجية؛ قراءة أعمال الدكتور إسماعيل الفاروقي في أوائل السبعينات)**[2].

بل إن هذا المسلك لدىٰ المسيري تطور من تقليص متابعة السياسة الحدَثيّة والكتابة الحدَثيّة، إلىٰ درجة الاعتذار عن الاستضافات الإعلامية حين رآها بدأت تشل طاقته عن التفكير والإنتاج العلمي وتنهش انكبابه وتركيزه، حيث يقول:

(ثم صدرت «الموسوعة»، وقد فاق التلقي الإعلامي كل توقّعاتي، كنت أتصور أنها ستُعرف كأداة بحثية خلال عامين أو ثلاثة، ولكن ما حدث أنني خلال شهر واحد وجدت نفسي محط اهتمام الإعلام، فدعاني: تليفزيون الجزيرة «قطر»، وأبو ظبي ودبي والشارقة «الإمارات»، والمستقبل والمنار «لبنان»، وANN وMBC «لندن»، للحديث عنها . . ، ونُشِرت حوارات معي بشأنها في أهم الصحف العربية، وهذا الاهتمام

---

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٥٠١).

(٢) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص: ٤٨٨).

الإعلامي لم يكن أمرًا مألوفًا لدي، فاكتسحني تمامًا، وتوقفت لأول مرة في حياتي عن التفكير والتأمل والقراءة والكتابة، لأن الجهد الذي كنت أبذله في الإجابة عن الأسئلة والظهور في البرامج كان يستنفد كل طاقتي، ووجدت أن الاهتمام الإعلامي أصبح يتهدد حياتي الفكرية بالخطر، ولذا فكّرت في شعار طريف أطرحه علىٰ الإعلاميين حين قررت الاختفاء والعودة إلىٰ عالمي الهادئ: «أنا أفكر إذن أنا غير موجود»)[1].

حسنًا، الدرس الأساس الذي فهمناه عن المسيري هو أن الإنتاج العلمي الذي يعتني بالكليات والبنىٰ المعرفية قد يحتاج إلىٰ استقلال نسبي عن الانهماك في متابعة الماجَرَيات السياسية والأحداث اليومية، وأنه -بحسب المسيري- يكفي الاطلاع علىٰ مجملات هذه الأحداث، وأن الإنتاج في مثل هذه الحقول ليس بعيدًا عن الإصلاح في واقع الأمة وتحدياتها الكبرىٰ، بل هو في قلب عملية الإصلاح، سواءً في مواجهة المشروع الصهيوني الذي يحتل مقدسات المسلمين، أو المشروع الحداثي الغربي الذي يحتل قيم المسلمين.

وحين أعيد استحضار ما يذكره المسيري من الحاجة إلىٰ الانكباب العلمي ووضع المسافة الفاصلة المتوازنة بين المثقف والمفكر وبين الماجريات اليومية، ليتمكن من التفكير العلمي

---

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، (ص:٥٧٦).

المنظم والإنتاج الكلي الفاعل، ثم أقارن ذلك بطوائف كثيرة من الشباب المسلم في أثمن لحظات التحصيل العلمي وقد استسلموا لخطام الماجريات تسوقهم بين ضجيج الجدليات والمهاترات؛ فإني أسترسل مع التساؤلات: هل يمكن يا ترىٰ أن يصل هؤلاء الشباب إلىٰ تحصيل علمي وإنتاج معرفي عميق وهم بهذه الحالة الماجرياتية؟!

وإذا وازنّا بين نموذج المسيري والنماذج السابقة فيمكن لنا القول بأن البشير الإبراهيمي ناقش الماجرياتيين السياسيين من خلال آلية «إعادة التعريف»، وهي آلية معروفة في المنهج العلمي، أعني «إعادة تعريف السياسة» ذاتها بتقسيمها إلىٰ لباب وقشور، وأن العلم والتربية وبناء الأمة هو لباب السياسة، بينما الاستغراق في الماجريات السياسية هو قشور السياسة، وأما مالك بن نبي فقد ناقش الماجرياتيين السياسيين في مستوىٰ «التأصيل الفكري» لهذا الاشتغال الماجرياتي وكشف أن من توهم أن النهضة والحضارة والتقدم تكون بالاشتغال الماجرياتي السياسي والمطالبة الحقوقية المجردة فهو يعيش «دروشة سياسية»، وإنما تنمو النهضة والحضارة بمنطق العمل والإنتاج في الواقع والمجتمع، بينما رأينا النّدْوي يناقش ذات الموضوع علىٰ مستوىٰ «التأصيل الشرعي» وخطأ رفع الاهتمام الماجرياتي السياسي إلىٰ درجة جعل غاية الأنبياء ومقصود الشرائع هو المشروع السياسي، وأما المسيري فقد عالج الموضوع من زاوية مختلفة فهو يتحدث في تجربته الثقافية أن الانهماك

الماجرياتي والانخراط في دوامة الآحاد والأعيان والأحداث اليومية يشوش التفكير الكلي ويُقلّص القدرة علىٰ إبداع المفاهيم والمنظورات والتقعيدات والتأصيلات العمومية فضلًا عن أنه يختلس الوقت.

والمُبهِج في كل هذه التجارب الأربع أن أصحابها أكّدوا في صيغ متنوعة أن مقصودهم «التوازن» وليس قطع العلاقة المباشرة مع الواقع والشأن العام.

هذه موازنة ومقارنة إجمالية بين النماذج الأربع في الموقف من الماجريات السياسية والتي سبق لنا تحليلها وقراءتها، ولننتقل الآن إلىٰ أكثر من عالج هذه الإشكالية ونشر أوسع ما كُتِب عنها.

نموذج د. فريد الأنصاري

(التضخم السياسي)

القسم الأول: محيط النموذج:

لا بد من التنويه ابتداءً إلىٰ أنني لم أجد -بحسب اطلاعي- في سياق العلماء والدعاة البعيدين عن اشتباهات العلمنة والسلطنة شخصية دعوية عُنيت بإشكالية «منزلة السياسة في الخطاب الدعوي» وما يتفرع عنها من الاشتغال بالماجريات السياسية؛ كما وجدت هذا لدىٰ د. فريد الأنصاري، فهو أغزر من رأيت في الإنتاج حول هذه الإشكالية والعناية بتحليلها ودراستها والتأصيل حولها، وطالما أن هذه الشخصية العلمية/الدعوية هي أكثر شخصية أنتجت في دائرة موضوع دراستنا هذه، فهذا يستدعي منهجيًا أن نُفسِح المجال لمزيد التحليل والتمعن في محيط ومكونات هذا النموذج.

المحور العلمي الأكاديمي:

مرّ الشيخ الأصولي القرآني د. فريد الأنصاري (١٣٨٠-١٤٣٠هـ)،

(١٩٦٠-٢٠٠٩م)، تغمده الله بواسع فضله، بتجربة غزيرة وثرية اختلف النُّقاد كثيرًا في تقييمها، ويمكن القول -لأغراض هذه الدراسة- أن نشاط الشيخ د. فريد الأنصاري يدور حول عدة مستويات منها هذه المحاور الأربعة: المحور العلمي الأكاديمي، ومحور الكتابة التزكوية، ومحور تجربة العمل الإسلامي الدعوي- الحركي، ومحور الكتابة النقدية والتأصيلية في «الفكر الدعوي».

فأما النشاط العلمي الأكاديمي، فقد تخصص الشيخ في علم «أصول الفقه»، وأما التخصص الدقيق فيمكن القول أنه في «أصول الشاطبي»، فقد أنجز في البدء دراسة أكاديمية في الأصول بعامة، وهي «الأصول والأصوليون المغاربة: بحث ببليوغرافي» (١٩٨٦م)، ثم اتجه للشاطبي وبدأ يوسّع دراساته عنه بتوسيع نطاق البحث تدريجيًا، فبدأ ببحث مخصص لمادة «قصد» عند الشاطبي بعنوان «**مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي: مادة قصد نموذجًا**» (١٩٨٧م)، ثم أنجز دراسة جديدة وسّع فيها نطاق البحث وجعله عن كل المصطلحات الأصولية في كتاب الموافقات، وهي بعنوان «**مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات**» (١٩٩٠م)، أما أطروحة الدكتوراه فقد جعلها عن المصطلح الأصولي في كل كتب الشاطبي ذات الصلة وليس الموافقات فقط (الموافقات، الاعتصام، مجموع فتاواه، الإفادات والإنشادات)، وجعلها بعنوان (المصطلح الأصولي عند الشاطبي)، ونوقشت بتاريخ (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م) وطبعت بعد مناقشتها بأربع

سنوات، حيث نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ويلاحظ القارئ من خلال مسيرة الدراسات الأكاديمية السابقة تسليط عدسة البحث علىٰ «البعد المصطلحي»، وهو عمل مفهومي كلي تجريدي أدق من بحث آحاد المسائل، حتىٰ أن د. فريد استغرق سنتين يقرأ في كتب المناهج العلمية بالعربية والفرنسية لاستخلاص منهج الدراسة المصطلحية ومنها طبعًا العلوم اللسانية والسيميولوجية الحديثة، وقد قادت هذه القراءات إلىٰ نتائج إضافية بديعة، فبسبب هذه القراءات الغزيرة في مناهج البحث العلمي تجمّعت لدىٰ د. فريد مادة هي أوسع مما يحتاجه من أصول الدراسة المصطلحية، ولاحظ أيضًا أن غالب ما كُتِب في هذا الباب يتضمن ثغرات، كما لاحظ حاجة طلاب العلوم الشرعية لتأصيل مناهج البحث الحديثة[1]، فلذلك صاغ حصيلة قراءاته وما توصل إليه وإضافاته الخاصة للموضوع في كتاب مستقل بعنوان (**أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي**) وطبع عن منشورات دار الفرقان (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، وهذه ليست حالة ناشز، بل ما أكثر ما رأينا الباحثين يضطرهم البحث لحرث حقل مساند؛ فيتشكل منه كتاب مستقل في الحقل المساند نفسه، ما كان

---

(١) انظر: د. فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي**، دار الفرقان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، (ص:٩)؛ د. فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، (ص: ٢٧).

هدفهم ابتداء، بل ما كانوا يتصورون أن يتطور بهم الأمر إلىٰ ذلك، وهي من أحلىٰ المآلات في ذكريات البحث العلمي.

ولن يفوت القارئ أيضًا ملاحظة طول عشرة د. فريد لنصوص الشاطبي، إذ مكث بصحبتها أكثر من عشر سنوات يواصل التمعن والمضاهاة والاستخلاص وإنجاز الدراسات عنها، ولذلك كان للشيخ لفتات كلية جيدة عن خطاب الشاطبي، كقوله مثلًا (**كتاب الاعتصام يعتبر المفتاح الرئيس لكثير من مغلقات الموافقات ومبهماته**)[1]، والحق أنني تفاجأت بهذه النتيجة لأنني أتذكر أنني كنت قبل ست سنوات مرّت بي مسألة فاحتجت فيها لبعض نصوص الشاطبي في كتاب «الموافقات»، فلما اقتبستها وصادف عرضًا مراجعة ذات الموضوع في كتاب «الاعتصام» فوجئت بنص الاعتصام أكثر سلاسة ووضوحًا، بل كشف لي مرامي ومغزىٰ نص الموافقات الذي احتجت لاقتباسه، وكنت أظنها مجرد مسألة اتفق عرضًا أن نصًا في كتاب لذات المؤلف هو أوضح من النص الآخر، ولكن نبهني د. فريد إلىٰ أن هذا أعم، وهو تنبيه كلي من متخصص وافق حادثة فردية مررت بها، ومن أجلّ اللذائذ العلمية وقع الكلي علىٰ من عايش الجزئي، وإضاءة مصباح المفهوم علىٰ الساري في حنادس الماصدقات.

ومن المواضع التي راقت لي في الكتاب أن د. فريد

---

(١) د. فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مصدر سابق، (ص: ٢٤).

الأنصاري يُنظر له عادة باعتباره من الداعين لموقف إيجابي من التصوف واستثمار صواب الموروث الصوفي، إلا أن هذا لم يؤثر علىٰ موضوعيته العلمية فيما رأيت من البحث، فقد عرض د. فريد مناقشة نقد فيها الفيلسوف الصوفي المعاصر د. طه عبد الرحمن، وقال في ضمنها (**ولقد أغرَبَ الدكتور طه عبد الرحمن حينما أرجع مصطلح الإرادة إلىٰ المجال الصوفي ..، ولقد تعسّف في شرح المصطلحات المقاصدية لدىٰ الشاطبي لإثبات دعوىٰ تأثر المقاصد بالتصوف**)[1]، برغم أن هذا الموضع عند من يُحامي عن التصوف فرصة لتسجيل مكتسب لرصيد التصوف بافتراض أبويته لعلم شرعي يتبارىٰ المعاصرون في تفخيمه، وما أكثر ما تقع الأثرة علىٰ الموضوعية في مثل هذه المواضع تحت ضغط الأغراض.

والحق أن هذه الرسالة حول مُصطلحية الشاطبي فيها أسئلة وزوايا للنظر والمعالجة غير معهودة -بحسب اطلاعي- في الدراسات الشرعية المعاصرة، وهي تنتمي لنمط الاهتمام بالمفاهيم ومكوناتها وعلائقها.

ولا يمكن مغادرة هذا المحور دون الإشارة إلىٰ الشخصية العلمية الحاضرة التي تأثر بها د. فريد في هذا المجال البحثي، وهي شخصية لها -أيضًا- صلة عضوية وثيقة بتجربة د. فريد في العمل الدعوي الجماعي كما سيأتي الإشارة لذلك، وهو أستاذه

---

(١) فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مصدر سابق، (ص: ١٦٧).

الشيخ «د. الشاهد البوشيخي» (و١٩٤٥م)، فالشاهد البوشيخي كان مدار اهتمامه العلمي هو القضية المصطلحية، بل هو ولوع بها لدرجة تثير الانتباه فعلًا، وله فيها مؤلفات ومقالات وأعمال إدارية ودوريات، منها دراسته الموسّعة عن «المصطلح النقدي عند العرب»، و«مصطلحات نقدية وبلاغية في البيان والتبيين»، ورئاسته لـ«معهد الدراسات المصطلحية» في فاس، بل إن مجلة (دراسات مصطلحية) التي يرأس تحريرها البوشيخي -أيضًا- افتتح العدد الأول منها بقوله:

(الإشكال المصطلحي إشكال عظيم، لا يقدر قدره إلا الراسخون في العلم، وقد كان هم النبوات منذ آدم تسمية الأشياء بأسمائها . . ، والدين، مذ كان، تعريف وتثبيت لمفاهيم المصطلحات الأساسية التي يقوم عليها التصور الصحيح . .)[١].

ود. الشاهد البوشيخي هو أستاذ د. فريد الأنصاري الذي أشرف علىٰ عدة بحوث أكاديمية له، وهو الذي وجّه د. فريد للعناية بالبعد المصطلحي، كما يقول د. فريد عن أستاذه البوشيخي **(الأستاذ حفظه الله أيقظ في ذهني الحاسّة المصطلحية)**[٢]، بل إن د. فريد في بحثه عن المصطلحات الأصولية في موافقات الشاطبي (١٩٩٠م) إنما كان يطبّق المنهج الوصفي طبقًا للمحددات التي

---

(١) د. الشاهد البوشيخي، **قول في المصطلح**، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، (ص: ٥).

(٢) فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مصدر سابق، (ص: ٢١).

صاغها البوشيخي في بحوثه المصطلحية، كما يقول د. فريد عن بحثه هذا (**طبقت فيها المنهج الوصفي في الدراسة كما وضع أصوله فضيلة المشرف في «مصطلحات نقدية وبلاغية في البيان والتبيين»**)[1].

وأما أطروحة د. فريد للدكتوراه فقد استثمر فيها البحث اللاحق الذي ظهر للبوشيخي عن المصطلح النقدي حتىٰ قال د. فريد عن أثر كتاب البوشيخي علىٰ عمله (**فهو رغم خصوص موضوعه مشيرٌ إلىٰ قضايا منهجية دقيقة، وطرائق في التعامل مع المصطلح التراثي جملة؛ مما كان له أثر بارز علىٰ هذا العمل**)[2]، ولذلك لما طبع كتاب د. فريد هذا كانت مقدمة الكتاب بقلم أستاذه د. الشاهد البوشيخي.

محور الكتابة التزكوية:

وأما المحور الثاني للشيخ فريد، أعني الكتابة التزكوية، فهي البريد الذي عرف القارئ العربي المسلم اليوم شخصيّةَ الأنصاري من خلاله، إذ ظهر بلغة تجديدية وجدانية خلابة في عرض الإيمان وتحريك القلوب لباريها وإذكاء جذوة التدين في النفوس وإعادة معايشة الشعائر بكسر الممارسة النمطية المألوفة، وكتاباته الإيمانية هذه تستبطن عنصرين: الأول استحضار البعد الجمالي والثاني مركزية الفطرة والقرآن، وقد كُتِب لمؤلفاته هذه قبول عجيب، وهي

---

(١) فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مصدر سابق، (ص: ٢٢).

(٢) فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مصدر سابق، (ص: ٢٦).

رسائل نابهة الذكر هرولت بها الآفاق.

ومن هذه الرسائل المطبوعة: «**جمالية الدين**» وأصله مقالات نُشِر بعضها في مجلة البيان وغيرها، وبعد دراسته لمفهوم الجمال في الفكر الغربي والنص الشرعي توصل إلىٰ أن «أسس الجمالية في الإسلام تقوم علىٰ أركان ثلاثة: المُتعة والحكمة والعبادة» وطبّق هذا علىٰ جمالية التوحيد والإيمان باليوم الآخر وبعض الشعائر والأعمال القلبية.

ومنها رسالته «**قناديل الصلاة**»، والعنوان الفرعي لهذه الرسالة يعيد التأكيد علىٰ استحضار البعد الجمالي أيضًا، فعنوانها الفرعي (مشاهدات في منازل الجمال)، وكنت حين قرأت هذه الرسالة ظهر لي أن فيها شيئًا ملموسًا من التأثر بلغة النجوىٰ الرمزية/الإشارية لدىٰ بديع الزمان النورسي، ثم وجدت د. فريد يلمّح لذلك في رسالة لاحقة له ألّفها قبل وفاته بسنة، حيث يقول عن أسلوب رسالته قناديل الصلاة أنه (**امتطىٰ الكلمة المُجنّحة لبلوغ غايته، وغالب الذين يتفاعلون مع هذا الخطاب إنما هم الذين يتعاطون الأدب، بينما هذه الرسالة مبنية في عرض مادتها علىٰ الأسلوب التقريري المباشر**)[١]، والحقيقة أن ما سماه د. فريد هنا «الكلمة المُجنِّحة» هو في الواقع أسلوب مناجاة القارئ بالترميزات والتضمينات القرآنية الذي كان يستعمله بكثافة بديع الزمان النورسي، وتأثر د. فريد به كما سيأتي.

---

(١) فريد الأنصاري، **الدين هو الصلاة والسجود لله باب الفرج**، دار السلام، الطبعة الرابعة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، (ص: ٧-٨).

ومنها رسالته «**بلاغ الرسالة القرآنية**» وأساسها أنه لما فرغ من تأصيل مفهومه للدعوة في كتابه «البيان الدعوي» بدأ في إلقاء دروس ومجالس قرآنية بمكناسة تطبيقًا لهذا التأصيل فكان حصيلة تلك الدروس هذه الرسالة.

ومنها رسالته «**ميثاق العهد في مسالك التعرف إلىٰ الله**»، وجوهر هذه الرسالة أن الشيخ يرىٰ أن التدين وتبليغ الدين هو «عهد» و«ميثاق» مع الله، وأن الله يذكِّر عباده بميثاقه وعهده ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ﴾ ويحذرهم من نقضه فيقول ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ ويقول ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾، فهذا العهد والميثاق يحتاج لأمور يستعان بها عليه، فمما يستعان به علىٰ التدين الذكر والقرآن وقيام الليل، وأما ما يعين علىٰ تبليغ الدين فهو مجالس القرآن ورباط الصلوات بعمران المساجد وانتظار الصلوات بسكينة وصيام النوافل، وهو يعرض ذلك بأسلوب جديد ومداخل غير مألوفة عبر أفق جمالي وجداني، وينظر الشيخ لرسالته هذه باعتبارها «آلة إجرائية»[1] لما سبق أن انتهىٰ من كتابته عن معاني التدين وتبليغ الدين تأصيلًا وتطبيقًا.

ومنها رسالته «**كاشف الأحزان ومسالح الأمان**» وهي أدعية وابتهالات جمعها أولًا لنفسه من القرآن والسنة وغيرهما، وكانت

---

(١) فريد الأنصاري، **ميثاق العهد في مسالك التعرف إلىٰ الله**، مطبعة أنفوبرانت، (ص: ٢٩).

الورقات تدور في حدود بيته وأهله، ثم بعض أصحابه، ثم من يستفتيه[1]، وأخيرًا رأىٰ طباعتها ونشرها.

وللشيخ -أيضًا- رسائل أخرىٰ كلها لا تخلو من إضافات ولمسات ذكية، مثل رسالته «**مفهوم العالِميّة: من الكتاب إلىٰ الربانية**» من خلال الاستناد إلىٰ وصية الإمام أبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) «النصيحة الولدية»، والذي حوّلها من مجرد نص سلوكي مغمور في ثنايا التراث إلىٰ «نموذج» مفهومي حي لمكونات العالم.

ومنها رسالته «**سيماء المرأة**» وهي توسيع وإضافة للرسالة الرائدة المبكرة والمبدعة للطبيب التونسي د. أحمد الأبيض «**فلسفة الزي الإسلامي**» (١٩٩٠م) والذي وافق أن اعتقل د. الأبيض بُعيد رسالته هذه لمدة (١٦) سنة.

وللشيخ د. فريد أيضًا سلسلته المعروفة في مجالس القرآن، وغيرها.

وفي السياق المتأخر من حياته لا يخفي د. فريد تنويهه المستمر بالحركة الصوفية النورسية/الكولنية التركية، وأنها تمثل المدرسة التربوية القرآنية العميقة[2]، وقد كتب د. فريد عن الأول

---

(١) فريد الأنصاري، **كاشف الأحزان ومسالح الأمان**، دار السلام، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، (ص: ١٥).

(٢) انظر مثلًا: د. فريد الأنصاري، **الفطرية: بعثة التجديد المقبلة**، دار السلام، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، (ص: ٥٥).

«بديع الزمان النورسي» رسالة خاصة بعنوان «**مفاتح النور في مفاهيم رسائل النور**» وهي أيضًا تستلهم المسار المصطلحي في الدراسة والذي أشرنا إلىٰ تشكُّل التفكير العلمي للشيخ من خلاله، وقد أشار الشيخ لذلك في رسالته هذه وذكر أن «الدراسة المصطلحية علم قائم بذاته» وأعاد نقل بعض نصوص أستاذه البوشيخي في ذلك، ثم ذكر أن هذه الرسالة هي «دراسة مصطلحية لفكر بديع الزمان النورسي».

وله رسالة أخرىٰ مرتبطة بالنورسي أيضًا اسمها «**مشاهدات بديع الزمان النورسي: ديوان شعر**» هي نصوص صوفية شعرية شديدة النزعة المجازية، وهي حصيلة تفاعل مع بعض كلمات رسائل النور للنورسي، وقد كتبها في أوقات متفاوتة، يبدأ كل مشاهدة منها بإهداء ثم نص للنورسي ثم يتبعها بنصه التباريحي الشعري، وبلغت (١٤) مشاهدة، وجمعها في هذه الرسالة[١].

واهتمام د. فريد الأنصاري بالنورسي له صلة نفسية حارّة ببعض التحولات التي عاشها د. فريد في تجربته في العمل الدعوي-الحركي وشعوره بالتناظر والتضاهي مع النورسي، وسنشير لذلك، والحقيقة أنه -كما سبق الإلماح له- بدأ يظهر في لغة د. فريد في بعض أعماله شيء من التأثر بالأساليب الرمزية/ الإشارية النورسية، وقد صرّح د. فريد أن توجهه ومسلكه في مسار

---

(١) فريد الأنصاري، **مشاهدات بديع الزمان النورسي: ديوان شعر**، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

«التماس الأسرار الدعوية في القرآن» إنما تأثر فيه باثنين: أستاذه د. الشاهد البوشيخي، ورسائل بديع الزمان النورسي[1].

وأما فتح الله كولن (و١٩٤١م) فقد أُولِع د. فريد جدًا بتجربته، وتحدث عنه مرارًا في عدة كلمات ومحاضرات، وأشار له في كتبه، ثم كتب عنه رواية سيْريّة بعنوان «**عودة الفرسان: سيرة محمد فتح الله كولن، رائد الفرسان القادمين من وراء الغيب**»، شرع في كتابتها حين كان مسافرًا لتركيا طريح فراش المرض في مستشفىٰ «سماء» بمدينة اسطنبول **٢٠٠٨**م تغمده الله بمغفرته، وكان أصل مادته واعتماده علىٰ حوارات صحفية موسّعة أجريت مع كولن باللغة التركية ومواد أخرىٰ مشابهة وقد ترجمها له بعض الأتراك ذوي الصلة بجماعة كولن[2]، وانتهىٰ من تحريرها قبل شهر ونصف من وفاته تغمده الله برحمته.

ود. فريد لم يلتق بكولن شخصيًا البتّة، وإنما كان بينهما مراسلات، كما ذكر ذلك كولن وهو يرثي الأنصاري بعد وفاته بكلمة انهمرت بالدموع، حيث قال كولن في كلمته المسجلة (**للأسف لم يحصل بيننا تلاقٍ، ولكني رأيته علىٰ الشاشة فقط، ورأيت صوره، وقرأت رسائله التي أرسلها إلي**)، ثم أخذ كولن يستعبر ويدافع

---

(١) فريد الأنصاري، **بلاغ الرسالة القرآنية: من أجل إبصار لآيات الطريق**، دار السلام، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، (ص: ٢٠).

(٢) فريد الأنصاري، **عودة الفرسان: سيرة محمد فتح الله كولن**، دار النيل، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، (ص: ٧).

غصص النحيب، ولم يتيسر لي قراءة هذه الرواية، والقدر الذي قرأته وسمعته من محاضرات د. فريد عن تجربة كولن هو حديث مناقبي إطرائي محض، بينما حركة «الخدمة» التي أسسها كولن تحتاج إلىٰ قراءة وتقييم علمي موضوعي، فللنقاد اختلاف كبير حولها، وخصوصًا في حدود تصوفها، وصيغة علاقتها بالقوىٰ الغربية، وعلاقتها بالحركة الإسلامية السياسية في تركيا، وليس لي اطلاع دقيق حول هذه التجربة الكولنية، والله أعلم بحقيقة الحال.

كما أن للشيخ فريد أيضًا رواية أخرىٰ بعنوان «**كشف المحجوب**»[1] ذكر بعض النقاد أن فيها شيئًا من تجربته وهمومه الروحانية، وللأسف فإني لم أقرأها أيضًا، فالله أعلم بمحتواها، وأعتذر للقارئ بأن منشأ هذا يعود لعجز قديم عندي عن قراءة الروايات لم أتمكن من مداواته، برغم أنني أحتاج أحيانًا للاطلاع علىٰ روايات معينة لفهم تشكلات المخزون الفكري في سياق أدبي معين، ولكن يسيطر علي أثناء قراءة الرواية أن كل ما أمامي إنما هي أحداث اصطنعها خيال المؤلف ذات مساء عليل فتُشل قدرتي وتخور قواي عن مواصلة القراءة، وهذا بخلاف كتب التراجم والسير الذاتية والتاريخ فإني أرىٰ فيها مادة يتلهف الباحث لاستثمارها كمعطيات للتحليل والاستنتاج والنمذجة.

---

(١) فريد الأنصاري، كشف المحجوب، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

محور العمل الدعوي الحركي:

وأما المحور الثالث لنشاط د. فريد الأنصاري، فهو تجربته في العمل الإسلامي الدعوي-الحركي، وفي نظري أن هذه التجربة هي المفتاح الرئيس لفهم مغزىٰ ومرامي رسائل د. فريد الفكرية والتزكوية، بل الذي يبدو لي أن من لم تُتَح له فرصة الاطلاع علىٰ خطوب ومخاشنات هذه التجربة فسيتعسر عليه استيعاب وإدراك أغراض المعالجات الجزئية في تلك الرسائل، فإن عامة هذه الرسائل هي «إجابات» علىٰ إشكاليات عاشها الشيخ بعقله وقلبه في أجواء وعلائق التجربة الدعوية-الحركية، وخصوصًا مخاضات الانفصال ومتولّداتها، ومن لم يتصور سياق الإشكال الذي تتحرك فيه الإجابات احتجبت عنه بواطن المعاني وحدود المرادات، بل ربما حمل الدلالات علىٰ مقتضىٰ المخزون الذاتي من خبرات وإشكاليات القارئ نفسه فظن المراد هو المعنىٰ القريب الذي أَلِفَه، وعزبت عنه الدلالة المقصودة، فالأفق الإشكالي لأي كتاب هو مجهر القراءة لمغزىٰ الإجابات.

وهذا أمر عام في العلوم والمعارف، بل يقع أحيانًا أن يظن القارئ أن كتابًا معينًا هو كتاب فلسفي غامض، وواقع الحال أن المؤلف يناقش إشكاليات عاشها لكنه لا يتعنىٰ شرح الإشكال وإنما يوجز الجواب ويكتفي بالإشارة لبراهينه وحججه فقط، باعتبار شدة وضوح وحضور الإشكال للمحيط التاريخي الذي يخاطب فيه المؤلف قراءَه حينها، فيأتي قوم بعد انسلاخ العصور وتبدل

الإشكاليات، أو قُراء من أمة أخرىٰ عاشت مناخًا ثقافيًا مختلفًا؛ فيغمض عليهم المقصود ويتحيرون في حدود المراد، ثم ربما حملوا غموض النص علىٰ العمق وبعد الغور، والأمر أقرب من ذلك كله، وإنما هو نقص التصور لإشكاليات المحيط الذي تتحرك فيه إجابات الكتاب، وهذا لا يعني أنه لا يوجد أحيانًا في بعض النصوص ما يسمىٰ «الغموض العمدي» والذي يستهدف به المؤلف ابتزاز إذعان القارئ بنفث الرهبة في روعه، وخصوصًا في مثل نصوص الفلسفة الألمانية[١]، وإنما المراد إيضاح عامل استيعاب المحيط في تصور مرامي النصوص.

وفي خصوص العمل الإسلامي الدعوي-الحركي في المغرب فإنه يمكن القول بصورة عامة أن هناك منهجين لتأريخ الظواهر الفكرية، منهج «تطلب المؤسس الوحيد»، ومنهج «القنوات المتضافرة»، وللأسف فإن عامة الباحثين ممن قرأت لهم قد ابتلعوا كليًا منهج تطلب المؤسس الوحيد، ففي تأريخهم للاتجاهات الإسلامية في الأقطار الإسلامية يبحثون دومًا عن شخصية واحدة أو جماعة واحدة، يردون إليها كل التجليات الإسلامية اللاحقة، وهذا الخلل في التفكير التاريخي، أعني إشكالية «تطلب المؤسس الوحيد»، يدفع الباحث أحيانًا للتعامي عن المعلومات غير الملائمة بغرض الوصول للاختزال في المؤسس الوحيد.

---

(١) يمكن مراجعة فصل بعنوان (سلطة الغموض) في كتاب: **مآلات الخطاب المدني**، مركز الفكر المعاصر، (ص: ٢٤٠).

والواقع أن معظم ظواهر اليقظة الدينية في الأقطار الإسلامية المعاصرة لم يقم بها شخص ولا جماعة بعينها، بل هي حصيلة تضافر قنوات ومغذيات ومشارب من جهود العلماء والمصلحين والدعاة إلىٰ الله والمفكرين الإسلاميين من أصقاع متفاوتة ومن طبقات زمنية متفاوتة تتراكم حتىٰ تظهر آثارها الملموسة علىٰ السطح في صيغة تيارات أو مؤسسات أو نتاج علمي الخ.

إرهاصات العمل الإسلامي بالمغرب:

وهكذا فإن الظاهرة الإسلامية المعاصرة في المغرب ليست استثناءً، وبالتالي فليس منشؤها حركة الشبيبة الإسلامية كما اعتاد بعض المؤرخين علىٰ البدء بذلك، بل هذا التفسير الشبيبي للحركة الإسلامية المغربية ينطوي علىٰ اختزال كبير للظروف التاريخية والمشارب المتضافرة التي شكلت هذه الحركة ورفدت هذه الظاهرة.

ومن هذه القنوات والإرهاصات في المغرب العربي رواد الحركة السلفية المقاوِمة وعلماؤها ومجاهدوها مثل الشيخ العلامة الحافظ المحدّث أبي شعيب الدكّالي (ت **١٩٣٧م**) وقد نقل عنه مترجموه حافظة علمية خارقة وجهودًا تعليمية مؤثرة وتلاقحًا مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وعدّوه رائد مدرسة[١].

---

(١) انظر: عباس الجراري، **أبو شعيب الدكالي: رائد الإصلاح الفكري في المغرب الحديث**، مجلة الأكاديمية، العدد ٧، ديسمبر ١٩٩٠م، (ص:١٥-٢٦)؛ محمد عز الدين الإدريسي، **أبو شعيب الدكالي: رائد الدعوة السلفية بالمغرب**، أعمال ندوة الحركة العلمية بمراكش، ١٩٩١م، (ص:١٠٣-١١٥).

وهذه طبعًا ليست بداية الصلة المغربية المعاصرة بالدعوة إلىٰ مذهب السلف، بل الأمر سبق ذلك بشكل مبكر جدًا، بقرابة قرن ونصف! فقد نقل المؤرخون عن السلطان العالِم محمد الثالث (ت١٢٠٤هـ-١٧٩٠م) عقله ورزانته لما بلغته الدعوة إلىٰ التوحيد وذم الشركيات والبدع، واشتغل بقراءة كتب الحديث وعقد المجالس لها، حتىٰ نقل مؤرخ المغرب المشهور أبو العباس الناصري عنه قال (**كان السلطان سيدي محمد بن عبد الله ينهىٰ عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة علىٰ القواعد الكلامية المحررة علىٰ مذهب الأشعرية، وكان يحض الناس علىٰ مذهب السلف . .، وكان يقول عن نفسه أنه «مالكي مذهبًا حنبلي اعتقادًا»**)[1].

ومنهم الشيخ العالم المصلح محمد بن العربي العلوي (ت١٩٦٤م) وقد كان علىٰ طريقة صوفية ثم تأثر بالشيخ أبي شعيب الدكالي وصار للشيخ جهود علمية ونضالية واسعة، وكان من أهم

---

(١) الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصىٰ**، (ص: ٤/ ١٢٠). وحول وقت وصول الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب للمغرب انظر المناقشة العلمية حول رسالة الصوفي الطرقي أبي الحسن الوتري (ت١٣٢٢هـ-١٩٠٤م): أحمد العماري، **رسالة الوتري في محاكمة السلفية الوهابية بالمغرب**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد خاص دراسات في تاريخ المغرب، ١٩٨٥م، (ص: ٣٥٥-٤٠٢)؛ د. عبد الله العثيمين، **تعليق علىٰ مقال الأستاذ أحمد العماري عن رسالة الوتري**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد ١١، ١٩٩٠م، (ص: ٢٧٧-٢٨٦).

أعماله بث روح الإصلاح في جامع القرويين فصار له تلاميذ فاعلون حتىٰ اعتبره بعض المؤرخين المؤسس الفعلي للاتجاه السلفي في المغرب[1]، وهو أيضًا تقييم غير دقيق.

ثم الجيل الذي تلا هؤلاء وتتلمذ عليهم وعلىٰ رأسهم الشيخ علال الفاسي (ت١٩٧٤م) وهو صاحب الكتاب المشهور «**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**»، وله كتاب صدر عام **١٩٦٦**م بعنوان «**دفاعٌ عن الشريعة**» وغرض تأليفه مواجهة بدء الانحراف التشريعي في المغرب، حيث تفاجأ أن تدوين الفقه، الذي كان هو من ضمن لجنته، تم قصر عملهم علىٰ الأحوال الشخصية فقط[2].

وقد نبّه علال الفاسي في كتابه المعروف «الحركات الاستقلالية» إلىٰ الدور الكبير لأبي شعيب الدكّالي ومحمد بن العربي العلوي، وأنه «لم يكن لمن سبق من الأثر مثل ما أحدثه رجوع الشيخ أبي شعيب الدكالي»، وذكر عن الدكالي أنه «التف حوله جماعة من الشباب النابغ يوزعون الكتب التي يطبعها

(١) انظر: أحمد الأزمي، **الشيخ محمد بن العربي العلوي: العالم العامل والسلفي المناضل ضد الجهل والاستعمار**، مجلة دعوة الحق- المغرب، العدد ٣٦١، ٢٠٠١م، (ص:١٣٨-١٤٩)؛ محمد براص، **الشيخ ماء العينين وفكره الإصلاحي في علاقة مع الشيخ محمد بن العربي العلوي**، أعمال ندوة السمارة- المغرب، ١٩٩٩م، (ص:١٩٧-٢٠٥).

(٢) علال الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، دار الكتاب المصري، تقديم دريسا تراوري، دار الكتاب المصري، ٢٠١١م، (ص:٥).

السلفيون بمصر، ويطوفون معه لقطع الأشجار المتبرك بها، والأحجار المعتقد فيها».

ثم قال علال الفاسي عن محمد بن العربي العلوي في كتابه آنف الذكر أن ماسبق «لم يكن إلا مقدمة أولىٰ للحركة السلفية التي دعا إليها وبثّها وخرّج رجالها أستاذنا العلامة المصلح محمد بن العربي العلوي».

وقال الشيخ علال الفاسي أيضًا في محاضرته التي ألقاها بجامعة الأزهر حين كان منفيًا هناك منذ عام **١٩٤٧**م، يقول فيها: **(وقد حمل مشعل الإصلاح السلفي كل من الشيخ أبي شعيب الدكّالي، وشيخنا محمد بن العربي العلوي، وقد أقام الأول في الرباط، بينما أقام الثاني في فاس، وأثّر كلٌ منهما في أكبر عدد ممكن من التلاميذ، وسُرعان ما تكونت حولهما نخبة من المتنورين، الذين نقلوا الفكرة إلىٰ ميدان التطبيق، فأخذوا يطوفون البلاد ناشرين الدعوة)**[1].

ومن أهم هؤلاء الأعلام -أيضًا- الذين أثّروا في البيئة العلمية والدعوية المغربية العلامة تقي الدين الهلالي، وهو عالم داعية مثقف موهوب، وقد كان يتقن الألمانية والانجليزية وذكر عن نفسه أنه بدأ في تعلم الأسبانية في ألمانيا، وهو الذي ترجم صحيح البخاري إلىٰ اللغة الانجليزية، وعمل محاضرًا في جامعة بون

---

(١) علال الفاسي، **الحركة السلفية في المغرب**، أعمال دروس في الحركة السلفية، ١٩٨٢م، (ص: ١٣٠-١٣١).

الألمانية سنة واحدة، وصاحب رحلات علمية واسعة اتصل فيها بكثير من الرموز والزعماء العلميين والسياسيين، ودرّس في المسجد النبوي.

وقد كان الهلالي حاضرًا في الأربعينات في المغرب، وأنشأ عام ١٩٤٦م في المغرب مجلة إسلامية بعنوان «لسان الدين»، ثم رحل للعراق عام ١٩٤٧م، وقفل للمغرب عام ١٩٦٠م، وعاد يزاول أنشطته العلمية والدعوية، ثم سافر للسعودية عام ١٩٦٨م أستاذًا منتدبًا في الجامعة الإسلامية بالمدينة بدعوة من العلامة محي السنة عبد العزيز بن باز رحمه الله، ثم رجع للمغرب عام ١٩٧٤م واستقر وتفرغ للتعليم والدعوة[١].

فالعلامة الهلالي بقي مؤثرًا في الأربعينات والستينات والسبعينات والثمانينات المغربية حتىٰ توفي رحمه الله عام ١٩٨٧م، وقد كان أبناء وطلاب الجماعات الإسلامية حينها ينهلون من دروسه وتوجيهاته، والشيخ الهلالي حسنة من حسنات الشيخ المصلح محمد بن العربي العلوي السابق ذكره، فقد نشأ الهلالي علىٰ طريقة صوفية تيجانية، ثم ناقشه الشيخ محمد بن العربي

---

(١) انظر السيرة التي كتبها الهلالي عن نفسه، وانظر أيضًا: فتحي عثمان، **العلامة تقي الدين الهلالي**، مجلة التوحيد، العدد ٤٣٠، ١٤٢٨هـ، (ص:٦٤)، محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، (ص١٣٥).

العلوي في ثمانية مجالس، كل مجلس من بعد المغرب إلىٰ بعد العشاء بكثير[1].

وكان الهلالي يعيش عراكًا نفسيًا وجرت له خطوب وأهوال، حتىٰ فتح الله قلبه لمذهب السلف، ثم لما التقىٰ الهلالي بمحي السنة عبد العزيز بن باز -رحمهما الله- روىٰ له تجربته مع الطريقة التيجانية والأحداث التي جرت له فدُهِش الشيخ ابن باز كثيرًا، وطلب منه أن يسجل تجربته هذه[2]، فدونها الهلالي في كتاب سماه «**الهدية الهادية إلىٰ الطائفة التجانية**»، وأعقب القصة بمناقشة لأصول التيجانية، وفرغ منه عام **١٣٩٠هـ**، ثم لما انتهىٰ طبع منه محي السنة عبد العزيز بن باز عشرة آلاف نسخة كما أخبر الهلالي بذلك في كتابه الذي كرّسه لسيرته الدعوية[3].

والحقيقة أن كل ما قرأته عن الطرقية في كتب العقائد شيء، وهذه القصة التي رواها الهلالي عن تجربته التيجانية في رسالته المذكورة شيء آخر، فما خطر ببالي أن تكون الأمور في الداخل الصوفي تصل إلىٰ هذه المستويات.

وقد سجّل الشيخ الهلالي جزءًا من تجاربه في الإصلاح في كتابٍ عذب بديع اسمه (**الدعوة إلىٰ الله في أقطار مختلفة**)، وهو أشبه بالسيرة الذاتية، أو بشكل أدق «السيرة الدعوية»، وفيه من الأيام

---

(١) تقي الدين الهلالي، **الهدية الهادية إلىٰ الطائفة التجانية**، الطبعة الثانية، (ص: ٢٠).

(٢) المصدر السابق، (ص: ٥).

(٣) تقي الدين الهلالي، **الدعوة إلىٰ الله في أقطار مختلفة**، دار الطباعة الحديثة، (ص: ٧).

والمشاهدات المليحة والخبرات الدعوية المشرقة الشيء الكثير، ومنها أيامه مع محدث الطرقية الدرقاوية بطنجة أبي الفيض أحمد الصديق الغماري (ت١٩٦٠م)، ومنها خبره الطريف بتطوان حين ألف حاشية علىٰ رسالة «كشف الشبهات» للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ولكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب وقع عليه تشويه جماهيري فظيع، فأصبح العامة يردون الحق لمجرد الاسم، فاستعمل الشيخ الهلالي كما يقول عن نفسه «تدليس الشيوخ» في مصطلح الحديث، وذكر أنه يجوز للإصلاح لا للتزيد، فسمىٰ الشيخ محمد بن عبد الوهاب علىٰ واجهة الرسالة «محمد بن سليمان الدِّرعي»، فنسبه لجده سليمان ولبلده الدرعية، فوقعت نتائج طريفة كما يرويها الشيخ:

(فنجحت فيما قصدته من ترويج الكتاب، فقد طبعت ألف نسخة فبيعت في وقت قصير، ولم يتفطن أحد لذلك، حتىٰ الشيخ أحمد بن الصديق، مع سعة اطلاعه وعلو همته في البحث وكثرة ما في خزائنه من الكتب بقي في حيرة، لأنه بحث في تاريخ المنسوبين إلىٰ درعة فلم يجد أحدا منهم يُسمىٰ بذلك . . ، فبعث إلي يسألني عن هذا المؤلِّف من هو؟ فأخبرته بالحقيقة، ولما اطلع العالم الأجل مفتي المملكة العربية السعودية وشيخ شيوخها الشيخ محمد بن إبراهيم علىٰ هذا العمل استحسنه كل الاستحسان)[1].

---

(١) تقي الدين الهلالي، **الدعوة إلىٰ الله في أقطار مختلفة**، دار الطباعة الحديثة، (ص: ٤٧).

وصنع الشيخ تقي الدين الهلالي مثل ذلك مع رسالة زيارة القبور لشيخ الإسلام ابن تيمية، فوضع عليها حواشي يسيرة وسمىٰ المؤلف علىٰ طُرّة الكتاب «أحمد بن عبد الحليم الحرّاني»[1]، وذكر أيضًا أن الكتاب راج وانتشر وبعث بنسخة من الكتاب للشيخ محمد بن ابراهيم فاستحسن أيضًا هذه الحكمة وبعد النظر في الدعوة والبداءة بالمعاني والأحكام الشرعية ونشر الهدىٰ والحق قبل الصراع حول الأسماء والشخصيات، وفي الكتاب عجائب تاريخية مدهشة.

وللعلامة الهلالي كتب ورسائل، ومقالات كثيرة متناثرة في المجلات العلمية السيارة آنذاك، وإذا خطر بذهني اسم العلامة الهلالي فلا شيء يحزنني مثل أن أعمال هذا العالم المتفنن المصلح المثقف ما تزال -بحسب علمي- مبددة، ولم تجمع للقارئ والباحث في صيغة «الأعمال الكاملة»، فلا يتعرف عليها المتشوف لها إلا الحين بعد الحين، وكل مرة يكتشف له عملًا أو مقالة لم يعرفها من قبل، فجمع الأعمال الكاملة للعلامة الهلالي دَين في أعناق طلاب العلم عامة وأهل المغرب خاصة عجل الله بسداده.

والذي أعلمه أن أكثر دعاة مذهب السلف في المغرب الذين خرّجوا تلاميذ صاروا علماء ودعاة فاعلين هو العلامة الهلالي، ومن تلاميذه الشيخ المحدّث أبو أويس محمد الأمين بو خبزة

---

(١) المصدر السابق، (ص: ٤٨).

(و١٩٣٢م) وقد جاز الثمانين الآن حفظه الله، وغيره.

والمراد من هذه الإشارة المجملة إبراز دور العلماء الدعاة لمذهب السلف في إنشاء وإغناء العمل الإسلامي الدعوي بالمغرب، وقد أشار لذلك كثير من أهل الخبرة بهذا الواقع ومن ذلك مثلًا أن الشخصية القيادية البارزة في حزب العدالة والتنمية د. سعد الدين العثماني، أكّد دور وأثر هؤلاء العلماء المصلحين الحاملين لمنهج السلف في إلهام العمل الإسلامي اللاحق وتغذيته، حيث يقول د. العثماني:

(استمرت تأثيرات الحركة السلفية تشحذ الهمم للإصلاح الداخلي ولمواجهة العدو الخارجي، ولعبت دورًا كبيرًا في نشأة الحركة الوطنية، لقد كان أكثر قادة الحركة الوطنية من خريجي جامعة القرويين وغيرها، وكثير منهم من تلامذة الشيخين أبي شعيب الدكّالي ومحمد بن العربي العلوي، وكانوا مشبعين بمبادئ الإصلاح الإسلامي)[1].

وكذلك الشيخ د. فريد الأنصاري أشار لهذا التأثير فقال **(لقد كان انطلاق الحركة الإسلامية بالمغرب متداخلا بالفكر السلفي ومتلبسًا به، وذلك منذ أواخر الستينات وبداية السبعينات من القرن الميلادي الماضي، حيث كانت التنظيمات الإسلامية الناشئة آنئذٍ تستفيد من التأطير العلمي لرموز الحركة السلفية بالمغرب، من أمثال الدكتور**

---

(١) د. سعد الدين العثماني، جذور الحركة الإسلامية بالمغرب: هوامش وملاحظات، مجلة الفرقان، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، (ص:٣).

تقي الدين الهلالي، والعلامة محمد الزمزمي وغيرهما)[١].

وأشار لهذا أيضًا كثير من الباحثين والدارسين[٢].

وهذه نماذج وأمثلة مُنتخبة فقط من العلماء والدعوات الإصلاحية في المغرب قبل السبعينات الميلادية، ويتعذر علينا استقصاؤها هنا، وقد ذكر الدارسون لتاريخ الدعوة الإسلامية في المغرب نماذج كثيرة لهؤلاء العلماء والدعاة المصلحين الذين يعدون حلقة في سلسلة زمانية ممتدة عبر تاريخ الأمة، وتلاقحوا وتفاعلوا مع بقية إخوانهم من العلماء والمصلحين في أصقاع العالم الإسلامي، وكل ذلك قبل الستينات الميلادية، أو متوازيًا معها[٣]، ولذلك فمن الخطأ تصوير العمل الإسلامي المغربي دون إيضاح الجهود العلمية والدعوية العظيمة التي وطّأت له.

وذكر د. فريد الأنصاري أن مجموعة من العلماء والدعاة كانوا يزورون المغرب في السبعينات ويلقون الدروس العلمية

---

(١) انظر باب استصنام المذهبية الحنبلية من كتاب «**الأخطاء الستة**» للشيخ فريد.

(٢) عبد الرحمن اليعقوبي، **مساهمة في التأريخ للحركة الإسلامية بالمغرب**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، (ص:١٨).

(٣) انظر مثلًا: محمد الفلاح العلوي، **الفكر السلفي والحركة الوطنية في المغرب مطلع القرن العشرين**، مجلة أمل-المغرب، العدد ٢٥-٢٦، ٢٠٠٢م، (ص:٣٩-٥١)؛ د. عبد السلام طويل، **الإصلاحية الإسلامية بالمغرب وأهم قضايا التجديد**، أعمال ندوة الاجتهاد والتجديد- المغرب، ٢٠١٣م، (ص:٢١٧)؛ عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية بالمغرب: النشأة والامتداد الجغرافي**، مجلة الديمقراطية، العدد ٢٩، ٢٠٠٨م، (ص:١٢٣-١٣٠).

السلفية وذكر منهم: الشيخ أبا بكر الجزائري، والشيخ حماد الأنصاري، والشيخ عبد المحسن العباد، والشيخ الألباني، وغيرهم، وهذه الأسماء ذكرها د. فريد نصًا[1].

ولم يكن د. فريد الأنصاري بعيدًا عن هذه الأجواء العقدية، بل لقد تأثر بها تكوينه العلمي بشكل عميق، وقد حكىٰ عن نفسه نماذج كثيرة لذلك، بل لقد روىٰ عن نفسه أنه في بدايات شبابه ربما قاده الحماس لنصرة التوحيد ومناهضة الشركيات والبدع لتفويت بعض الحكمة في المعاملة، يقول مرةً عن نفسه:

(فمثلًا هذا كتاب «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» للشيخ عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، وهو خلاصة للعقيدة السلفية، قد خضت به معارك ضد أهلي وعشيرتي زمنًا، وأنا أقرب إلىٰ المراهقة يومئذ مني إلىٰ الشباب، ولقد ظللت أحارب به البدع والضلالات والمنكرات في الاعتقاد والعبادات، اقتداء بشيخ شيوخنا العلاَّمة الدكتور محمد تقي الدين الهلالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ . . ، إني لا أتهم الكتاب المذكور، ولكني أتهم نفسي ومنهجي في القراءة والاستعمال، لقد كانت العقيدة السلفية عندي عصا من خشب صمّاء بكماء أضرب بها غيري، ولم أدرك أنما هي تربية ورحمة للعالمين، وإني لأعجب كيف لم أنظر إلىٰ هذا المعنىٰ من قبل في الكتاب المذكور)[2].

---

(١) انظر باب استصنام المذهبية الحنبلية من كتاب «**الأخطاء الستة**» للشيخ فريد.

(٢) انظر فصل «جمالية التوحيد» في كتاب د. فريد: جمالية الدين.

ثم بيّن أن كتاب «فتح المجيد» نفسه يتضمن هذه المعاني الإيمانية الرسالية التي لم يتنبه لها من قبل.

نشأة الجمعيات الإسلامية:

ثم في مطلع الستينات يذكر بعض الباحثين أن الشيخ يوسف الكاندهلوي قدِم إلىٰ المغرب واجتمع بالشيخ محمد الحمداوي (ت١٩٨٧م)، فأنشأ الحمداوي فرعًا لجماعة التبليغ واختير الحمداوي نفسه مرشدًا لها إلىٰ وفاته رحمه الله، وتاريخ إنشاء هذه الجماعة في المغرب كان في عام ١٩٦٢م[١]، بينما يذكر آخرون أنه عام ١٩٦٤م[٢].

وكنت ألاحظ في عامة ما طالعت من تواريخ الاتجاهات الإسلامية الميل غالبًا لتجاوز جماعة التبليغ، باعتبارها مجرد حركة وعظية لا صلة لها بالفكر والسياسة، والذي يبدو لي أن هذا الحكم غير دقيق لعلّتين: الأولىٰ أنه صحيح أن جماعة التبليغ تركّز علىٰ قضايا الإيمان والذكر والترغيب والتوكل علىٰ الله والمحبة وتنأىٰ بأتباعها عن مسائل الخلاف ونحوها، لكن هذه المخرجات لها فاعلية وتأثير اجتماعي عميق، والتغير الاجتماعي يفرض تأثيرًا «غير مباشر» علىٰ الخريطة السياسية، لأن الحراك السياسي لا يتمدَّد

---

(١) فريد الأنصاري، **الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة في التدافع الاجتماعي**، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، (ص: ٧).

(٢) محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، (ص: ٢١٠).

إلا ضمن شروط اجتماعية، وتغيير الشروط الاجتماعية يحكم بالتالي خيارات وممكنات التمدُّد السياسي. والعلة الثانية أن الوعي البسيط خطوة مفضية كثيرًا إلىٰ الوعي المركب، وكنموذج صادم لذلك فإن الشيخ د. أحمد الريسوني وهو شخصية علمية مشهورة في علم المقاصد ومن قيادات العمل السياسي الإسلامي المغربي، يقول عن نفسه (**أنا شخصيًا دخلت إلىٰ الحركة الإسلامية من باب جماعة التبليغ**)[1].

ومن المهم هاهنا قبل أن نواصل عرض بداية تشكّلات التنظيمات الإسلامية في السبعينات المغربية، أن نستحضر الحالة الدينية العامة في المغرب في هذه الحقبة، ويقدم لنا د. أحمد الريسوني شهادة حية لرجل عاش تلك الحقبة، حيث يقول عن نفسه:

(**التحقت بالجامعة سنة ١٩٧٢م-١٩٧٣م، فوجدت أن الجامعة دينها الرسمي الوحيد هو الماركسية والإلحاد، غير مسموح بتاتًا أن يعلن أحد دينًا أو أفكارًا خارج إطار الماركسية والإلحاد، وكان الإفطار العلني في رمضان، والتدخين في نهار رمضان . . ، والجامعة المغربية كان فيها طالبة واحدة محجبة، وكانت تلقىٰ المضايقات في كل مكان، من الطلبة والإدارة وفي المطعم وفي القسم . .**)[2].

---

(١) د. أحمد الريسوني، **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول**، دار الكلمة، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، (ص: ٤٣).

(٢) د. أحمد الريسوني، **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول**، مصدر سابق، (ص: ٤٥).

والحقيقة أن مثل هذه التصوير ليس استثنائيًا، بل قرأت لعدد آخر من شهود تلك الحقبة ينقلون قريبًا من محددات هذا المشهد، يقول د. فريد الأنصاري مثلًا:

(ولقد وصلت شخصيا إلىٰ مرحلة الطلب بالجامعة المغربية سنة ١٩٨١م، وهي في أوج إلحاديتها، والإسلاميون حينئذ قلةٌ قليلةٌ جدًا يخافون أن يتخطفهم الناس، كان التحدي الماركسي مستفزًا وصارخًا! فكثير من الطلبة «الرفاق» يجهرون بالإفطار عمدًا نهار رمضان، علىٰ مرأىٰ جميع الطلبة بالأحياء الجامعية! وكذلك كان حال بعض الأساتذة الجامعيين مع الأسف! ...، وعندما غامر مجموعة من الطلبة الإسلاميين في أواخر السبعينات بإعلان الأذان بالحرم الجامعي بمدينة فاس المغربية؛ صارت قنينات الخمر وأعقاب السجائر تتساقط علىٰ المؤذن من الطوابق العليا للحي الجامعي!)[1].

هل يمكن أن يتخيل المرء صورة قاتمة للحالة الدينية أكثر من هذه؟! بصراحة حين قرأت شهادة الدكتور الريسوني ثم شهادة الدكتور فريد عن السبعينات المغربية؛ قلت في نفسي: كم هي أجور أولئك العلماء والمصلحين الذين استعملهم الله في نشر الخير والهدىٰ وإصلاح هذا الواقع البعيد عن الله، بينما كان الملايين من الناس في زمانهم مشغولين بشؤونهم الشخصية.

حسنًا، هكذا إذن كانت الصورة في السبعينات كما تنقلها لنا

(١) فريد الأنصاري، البيان الدعوي، (ص:١٤٦).

شخصيات علمية شاهدت وعايشت تلك الأوضاع.

وفي عام **١٩٧٠**م بدأ الشيخ عبد الكريم مطيع الحمداوي و(**١٩٣٥**م) نشاطًا إسلاميًا جماعيًا يستهدف إيقاظ الوعي والتدين، ثم توسّع هذا النشاط جدًا في مدّة وجيزة، وأصبحت جماعة تسمىٰ (حركة الشبيبة الإسلامية)، وقدّم مستندات تأسيس جمعيتها الرسمية والقانونية لسلطات الدار البيضاء عام **١٩٧٢**م، وتوسّعت حتىٰ شملت عامة مدن المغرب، وكانت علىٰ ثلاث مستويات، الأساتذة والطلاب والعمال، وتأسس لها أيضًا جناح نسوي، وكان أفرادها يحضرون الدروس العلمية ويستضيفون العلماء والمفكرين الإسلاميين من خارج المغرب، وصارت الحركة تتواصل مع الجماعات والمؤسسات الإسلامية خارج المغرب كالجماعة الإسلامية بباكستان، ورابطة العالم الإسلامي، والندوة العالمية للشباب الإسلامي، والعلامة محي السنة عبد العزيز بن باز ﷺ، وغيرها[١].

ولكن لماذا التهب العمل الإسلامي المغربي في مفتتح السبعينات؟ ما الحدث الجوهري الذي مثّل القطرة الأخيرة التي فاض بها الكأس؟ الحقيقة أنه إضافة إلىٰ الإرهاصات الإصلاحية السابقة والأجواء الدينية والدعوية العامة في العالم الإسلامي،

---

(١) محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب**، مصدر سابق، (ص: ٢٢٥)؛ وانظر أيضًا للاطلاع علىٰ وجهة نظر أصحاب الحركة أنفسهم: الموقع الرسمي لحركة الشبيبة الإسلامية علىٰ شبكة الانترنت (www.achabibah.com).

فإنني قرأت لعدد من الناشطين في العمل الإسلامي المغربي يتواطؤون علىٰ الإشارة إلىٰ أن حادثة إحراق المسجد الأقصىٰ الشهيرة عام ١٩٦٩م كانت حدثًا ارتجّ له المغرب، ويذكرون أن لهيب السخط الشعبي في المغرب تجاه الحادثة كان استثنائيًا، حتىٰ أنه من آثار هذا الحريق أقيم أول مؤتمر قمة إسلامي في الرباط بالمغرب، ولذلك كانت أنسب لحظة تضافرت فيها المشاعر الدينية العامة وتحققت الشروط التاريخية لولادة الظاهرة.

وتوافق في نفس هذه اللحظة التاريخية، أعني مطلع السبعينات، نشأة عدد من الجمعيات الإسلامية أيضًا، ومنها: مجموعة من الدعاة الأكاديميين في فاس، وقد كان لهم عمل دعوي تربوي منذ مستهل السبعينات، وكان بينهم حوار مع عبد الكريم مطيع (زعيم الشبيبة) لكن الحوار لم ينجح، فأنشأت هذه المجموعة جمعية باسم (جمعية الدعوة الإسلامية) في فاس عام ١٩٧٤م، وبعضهم يقول أنه عام ١٩٧٦م، برئاسة د. عبد السلام الهراس والزعيم المؤثر فيها هو الشيخ د. الشاهد البوشيخي، وكان لها خصائص منها حدودها الأكاديمية، وارتباطها بتركة علماء القرويين، والذي أعلمه أن طابع الجمعية آنذاك هو «العمل الدعوي الجماعي» وليس «الحركي» بمعناه الفني.

وثمة مورد لا يمكن إهداره وهو الصلة الوثيقة للدكتور الفاضل عبد السلام الهراس مؤسس الجمعية بشخص مالك نبي وفكره، فقد سكن مالك بن نبي مع د. الهراس بمصر ١٩٥٦م سنة ونصف،

والهراس هو الذي سمع أن عبد الصبور شاهين تعلم الفرنسية بنفسه فبحث عنه وعرض عليه ترجمة كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ورتب بينهما اللقاءات، فالهراس هو مفتاح العلاقة الترجمية بين شاهين ومالك بن نبي التي امتدت لترجمة أكثر كتب مالك، ود. الهراس هو -أيضًا- الذي سعىٰ بنفسه لطباعة كتاب «شروط النهضة» بمصر، بل أطلع محمد الغزالي علىٰ الكتاب وهو ما زال مَلازم في مرحلة الطباعة[1].

فكون د. عبد السلام الهراس تأثر بمالك بن نبي وأفكاره هذه حقيقة تاريخية رواها د. الهراس بنفسه، لكن ما مدىٰ تأثر جمعية الدعوة بفاس التي أنشأها الهراس بذلك، وهل ذاكرة المؤسس انعكست علىٰ الجمعية وتوجهاتها؟ هذا أمرٌ لا أستطيع الجزم به، لكني رأيت بعض الباحثين مال إلىٰ كون جمعية فاس كلها متأثرة بفكر مالك بن نبي في نزعة «السلم والتربية»[2]، والله أعلم بحقيقة الحال.

وحيث كانت مجموعة من المنخرطين في جماعة التبليغ يتطور وعيهم العقدي والفكري والدعوي مع قراءة الكتب السلفية العقدية والفكرية الإسلامية التي بدأت تتدفق، أصبح بينهم وبين جماعة التبليغ لون من الحساسية، ففضل الطرفان الاستقلال، وأنشأ هؤلاء (الجمعية الإسلامية) في مدينة القصر الكبير برئاسة الشيخ أحمد

---

(١) د. عبد السلام الهراس، **ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر**، مجلة بونة للبحوث والدراسات- الجزائر، العدد الأول، محرم ١٤٢٥هـ-مارس ٢٠٠٤م، (ص: ٢٧).

(٢) انظر: عكاشة بن المصطفىٰ، **الإسلاميون في المغرب**، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨م.

الريسوني، في منتصف السبعينات، عام ١٩٧٦م.

وربما يقرأ الباحث هذه المعطيات التاريخية الجسام فيتصور أن هؤلاء المؤسسين كانوا كهولًا أو علىٰ عتبات الهرم، والواقع مثلًا أن الشيخ د. الشاهد البوشيخي، وهو الزعيم الفعلي، كان في لحظات تأسيس جمعية الدعوة بفاس عمره (٢٨) عامًا، والأكثر إدهاشًا من هذا أن الجمعية الثانية وهي الجمعية الإسلامية بالقصر الكبير كان رئيسها د. أحمد الريسوني لحظة التأسيس المذكورة عمره (٢٣) عامًا!

وكان هناك -أيضًا- مجموعة من الأساتذة في وجدة، أصبحوا يسمون «مجموعة وجدة»، ومنهم الدكتور الأديب حسن الإمراني، رئيس تحرير مجلة المشكاة المعنية بالأدب الإسلامي، وهو صاحب كتاب «المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين»، وهذه المجموعة دخلت مع الجمعيتين السابقتين عام ١٩٧٩م.

ومن المهم أن يوضع في الاعتبار ملاحظة أن نشأة هاتين الجمعيتين نشأة «مستقلة» عن حركة الشبيبة الإسلامية، فالأولىٰ قادمة من الطوق الأكاديمي وتركة القرويين، والثانية مهاجرة من مقاعد التبليغ، وثمة أيضًا مجاميع ودروس وكتابات وأدبيات دعوية بدأت تنتشر، ولسنا هنا في موضع استقصائها.

المنعطف الجلّوني:

ثم في ديسمبر ١٩٧٥م وقعت أخطر حادثة في تاريخ العمل

الإسلامي المغربي كله، وهي حادثة اغتيال عضو المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي عمر بن جلون[1]، وهي حادثة ما تزال إلىٰ اليوم مبهمة الفاعلين، لكن تم توجيه الاتهام إلىٰ حركة الشبيبة الإسلامية ووقعت أعظم غارة اعتقال لأتباعها، وحظر التنظيم، وسجن نائب رئيس حركة الشبيبة «إبراهيم كمال»، فسافر عبد الكريم مطيع فورًا إلىٰ السعودية ومكث بها خمس سنوات، ثم استمر في التنقّل بين دول العالم، والذي أعلمه الآن أنه مقيم ببريطانيا والله أعلم، وقضت المحكمة المغربية ببراءة كمال وأدانت مطيع وحكمت عليه بالمؤبد والإعدام ١٩٨٠م.

وفور وقوع هذه الحادثة المركزية وما تبعه من صدام مع السلطة وحملة اعتقالات وهروب رئيسها خارج البلاد؛ بدأت حركة الشبيبة الإسلامية حلقات الخلخلة التي انتهت بالتمزق والتفكك في مسلسل مستمر، وفي عام ١٩٧٩م احتدمت الانحلالات، وأصبح أكثرها مجاميع مستقلة في نواحٍ متفرقة من المغرب تسمي نفسها باسم جديد خاص، والعلاقة بينها وبين الأستاذ عبد الكريم مطيع في غاية التوتر والملاحاة، وكل هذه المجاميع كانت لاحقًا تحاول النأي بنفسها عن أي صلة بالشبيبة الإسلامية تفاديًا لأي تبعات جنائية أو ربط ذهني اجتماعي بعد الوقعة الجلّونية، وتطور فكر عامة

---

(١) حول بعض الأعمال النظرية لهذا الزعيم اليساري انظر: **«المذكرة التنظيمية» صياغة الشهيد المناضل عمر بنجلون**، مجلة الملتقىٰ- المغرب، العدد ٧-٨، ٢٠٠١م، (ص: ١٨٩).

هذه الجماعات باتجاه إعلان الرفض الصريح الحاسم للعنف ونبذ فكرة العمل السري، وقدح شرارة التحولات والمراجعات عبد الإله بنكيران ومجموعته.

كان أكبر هذه الجماعات التي انفصلت عن الشبيبة مجموعة سمّت نفسها (**الجماعة الإسلامية**) **١٩٨٥**م، ثم غيرت اسمها لاحقًا إلىٰ (**حركة الإصلاح والتجديد**) **١٩٩٢**م، ورمزها «حاتم»، ورئيسها الأول عبد الإله بنكيران، وتطورت أفكارها إلىٰ العمل العلني وتكريس إعلان رفض العنف.

ولما نشبت داخل حركة الشبيبة حالة اتهامات حادة متبادلة بين مجموعة الأستاذ مطيع وما يسمىٰ مجموعة الستة، وكانت لحظة استقطاب حاد، آثرت طائفة من الدعاة النأي بنفسها تحت شعار الآية ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ﴾ فسميت هذه المجموعة «مجموعة التبيّن» لهذا السبب **١٩٧٧**م، ثم سمت نفسها لاحقًا «**جمعية الشروق**»، وكان رئيسها عبد الرزاق المروري.

ومنها مجموعة الحقوقي «المصطفىٰ الرميد»، وقد كان انضم إلىٰ حركة الشبيبة عام **١٩٧٣**م، ثم غادرها عام **١٩٧٩**م بعد خلاف مع الأستاذ مطيع حول رسالة أرسلها الرميد له -بحسب روايته- بعد الأزمة مع مجموعة الستة أيضًا، وقد واجه الرميد بعض الضغوط أثناء دراسته، فاستفتىٰ الشيخ تقي الدين الهلالي في جواز العمل في المحاماة، فأفتاه بأن العمل منوط بحسب ما تؤدي إليه، فانخرط في سلك المحاماة، وذكر عن نفسه أنه ركّز جهوده في

الإعلام الصحفي الإسلامي آنذاك، وبالمناسبة فالرميد صار لاحقًا وزير العدل في حكومة بنكيران «العدالة والتنمية» ٢٠١٢م.

ومنها «مجموعة توحيد الصف الإسلامي» في الدار البيضاء وكان رئيسها عبدالسلام بلاجي، وهدفها الحقيقي كما هو من اسمها ليس إنشاء جماعة مستقلة، وإنما كان هدفًا نبيلًا، وهو ترميم التصدّعات وجمع الكلمة بين الجماعات الإسلامية العاملة تلك المرحلة.

وهناك مجموعات أخرىٰ صغيرة أيضًا، منها: مجموعة سيدي مؤمن، مجموعة عين السبع، ومجموعة درب السلطان، ومجموعة الحي المحمدي، وهناك في هذه الحقبة أيضًا: حركة نشأت بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٨١م باسم جند الإسلام وتأثرت بالثورة الإيرانية فكريًا وبالأدبيات اليسارية تنظيميًا، ثم تسمت باسم (الاختيار الإسلامي)، ثم انفصلت عنها «الحركة من أجل الأمة»، وهم أصحاب حزب «البديل الحضاري»، وهذه كلها ليست موضع اهتمامنا هنا لعدم صلتها المباشرة بتجربة د. فريد الأنصاري الدعوية الحركية.

وفي مسار آخر حاول الشيخ عبدالسلام ياسين أن يندمج مع بعض المجموعات القائمة في السبعينات، لكن بسبب الاختلاف المنهجي العميق لم يتم ذلك، فأسس عام ١٩٨١م نواة جماعته واسمها «أسرة الجماعة»، ومر اسمها بعدة تنقلات وصولًا إلىٰ الاسم الأخير لها «العدل والإحسان»، ويرىٰ بعض مؤرخي المغرب

أنها اليوم أكبر جماعة إسلامية مغربية، والله أعلم بحقيقة الحال.

ومرشد هذه الجماعة وأبوها الروحي والتنظيري والإداري طوال عمرها هو الشيخ عبد السلام ياسين الذي توفي قريبًا عفا الله عنا وعنه، وعاش ٨٤ عامًا (١٩٢٨-٢٠١٢م)، وله رسائل كثيرة مطبوعة، وهو من المكثرين من التأليف، ورسائله معتمدة في جماعته يتخرجون بها، وقد نشأ مرشدها ياسين علىٰ الطريقة الصوفية البودشيشية المعروفة في المغرب مع الحاج العباس ثم ابنه حمزة(١)، ثم غادرها ليجمع بين التصوف والسياسة، وبرز هذا في رسائله المبكرة مطلع السبعينات «الإسلام بين الدعوة والدولة» (١٩٧٢م) و«الإسلام غدًا» (١٩٧٣).

ولهذه الجماعة خاصية غير شائعة ولا مألوفة عادةً وهي أنها تجمع بين المكون الصوفي والمعارضة السياسية المباشرة، وهذا دافع اختيار ياسين لهذا الاسم «العدل والإحسان»، لأنه جاء في القرآن بهذا الاقتران ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ فأراد هو أن يستثمره ويوظفه ليرمز به لمكونات منهجه، فمرتبة الإحسان عنده تكون بالتصوف، ومرتبة العدل تكون بالنضال السياسي لإقامة دولة العدل، وقد استمر هذا الاستحضار لمدلولات الشعار حتىٰ أنه

---

(١) حول الطريقة البودشيشية في المغرب انظر: لحسن الإدريسي، **حول الطريقة القادرية البودشيشية**، مجلة نوافذ-المغرب، العدد ٢٥، ٢٠٠٥م، (ص:٨٣)؛ د. عكاشة برحاب، **الطريقة البوتشيشية العليوية: أصول مغربية أم جزائرية**، مجلة أمل- المغرب، العدد ١٩-٢٠، ٢٠٠٠م، (ص:١٢٩)، وغيرها كثير.

أشار لذلك في وصية موته أيضًا، وحيث كان إنشاء جماعته عام ١٩٨١م فقد زرع هذا إعجابًا سياسيًا حارًا لدىٰ ياسين بالنموذج الإيراني/الخميني باعتباره نموذج «جهاد التنفيذ»[١]، وكالعادة طبعًا فإن كثيرًا من المكونات المنهجية تبدأ بإعجاب سياسي لا يلبث أن يتسلل منه عبر النوافذ الوجدانية آثار فكرية تدريجية.

ويعدون رسالته التي نشرها -ويلاحظ أنها قبل الثورة الإيرانية- موجّهة للملك الحسن الثاني بعنوان «الإسلام أو الطوفان: رسالة مفتوحة إلىٰ ملك المغرب» (١٩٧٤م) منعطفًا فارقًا في مسيرة ياسين، ولغة الرسالة بصراحة لغة جريئة، ومن البسالة مخاطبة مثل الجلاد الحسن الثاني بها، وفكرتها استثمار قلق الحسن الثاني من بأس المعارضة اليسارية ودعوته للعودة للشريعة، واعتقل علىٰ إثرها ثلاث سنوات ونصف، أمضىٰ كثر من نصفها في مستشفىٰ الأمراض العقلية، وللجماعة تفاصيل في موقفها من المشاركة السياسية ليس هذا موضع عرضها[٢]، وفي نهاية

---

(١) انظر: عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربيةً وتنظيمًا وزحفًا**، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، حيث قال في كتابه هذا عن الخميني (لا يزال تاريخ الإسلام حافلًا بالقائمين من آل البيت يهلل علماء الأمة ويكبرون لظهورهم، آخرهم حتىٰ الآن الإمام الخميني، ونرجو أن يتيح الله للأمة قيادات من أمثالهم حتىٰ ظهور الإمام المهدي رضي الله عنه) [ص: ٣٦٩]، وقال عن التجربة الإيرانية (مستقبل الإسلام رهين باستيعابنا لدرس إيران) [ص: ٤١٩]، وهي الفقرة الثامنة من أبواب الجهاد عنده، والتي يسميها «جهاد التنفيذ».

(٢) محمد بنان، **الإصلاح والتعددية في خطاب جماعة العدل والإحسان**، مجلة رهانات- المغرب، العدد ٩، ٢٠٠٩م، (ص: ٢٨).

التسعينات بدأ ياسين يخاطب الغرب بلغته ويقدم نفسه بقالب صوفي متصالح مع الغرب، ولكنه يعيد التركيز علىٰ أطروحات نقد الحداثة وإثارة موضوع البديل، في كتابه «أسلمة الحداثة» (١٩٩٨م) المكتوب بالفرنسية، وقد أقيم احتفال دعيت جهات أجنبية لحضوره لتدشين الكتاب[١].

حقبة الاندماجات:

ثم بدأت موجة الاندماجات والتوحدات، حيث رأىٰ عدد من الدعاة والمصلحين والأساتذة الأكاديميين في الجمعيات الإسلامية مغبة هذا التفرق والتشرذم، وخصوصًا بعد تمزق وانحلال الشبيبة الإسلامية وتشتت المجموعات الدعوية، فاجتمعت عدة مجموعات مما سبق بيانه وهي: جمعية الدعوة الإسلامية بفاس (الهراس والبوشيخي)، والجمعية الإسلامية بالقصر الكبير (الريسوني)، ومجموعة وجدة، وجمعية الشروق «التبيّن» (عبد الرزاق المروري)، ومجموعة التوحيد (عبد السلام بلاجي).

واتفقت هذه المجموعات المذكورة علىٰ توحيد العمل الإسلامي والاندماج، وبدؤوا في التأسيس منذ عام ١٩٨٨م، وانتهوا منه عام ١٩٩٤م، وأُعلن عنها رسميًا باسم «رابطة المستقبل الإسلامي» التي تضم كل هذه المكونات، وشاركهم أيضًا

---

(١) انظر: المهدي بن علي، **أسلمة الحداثة للشيخ عبد السلام ياسين**، مجلة نوافذ- المغرب، العدد ٢، ١٩٩٨م، (ص: ١٠١).

المصطفىٰ الرميد في العمل الإعلامي الصحفي الإسلامي، وكان من الفاعلين في مشروعات التوحّد والاندماج، وأصدرت الرابطة جريدة السبيل فأوقفت، ثم جريدة الصحوة، وكان للثانية نجاح ملحوظ، وأدارها المصطفىٰ الرميد وشاركه في الكتابة فيها د. فريد الأنصاري، وشطر من رسائل الأنصاري المطبوعة إنما كانت مقالات في هذه الجريدة.

وقد سعت هذه المجموعات للتوحد والاندماج أيضًا مع حركة «الاختيار الإسلامي» ذات التأثر الشيعي الفكري/اليساري التنظيمي، في راية جديدة تسمىٰ «الجبهة الإسلامية بالمغرب»، لكن بسبب المسافة الشاسعة والتنائي المنهجي تعذر علىٰ كل من الطرفين تقبّل الآخر، وللخلاف أيضًا تفاصيل ليس هذا موضع عرضها، تتعلق بالموقف من جماعتي «الإصلاح والتجديد» و«العدل والإحسان».

ثم جاءت لحظة التوحد المحوري في تاريخ هذه المجموعات كلها، وهو توحّد «رابطة المستقبل الإسلامي» بمكوناتها السابقة، مع حركة «الإصلاح والتجديد» (حاتم) التي كان رئيسها الأول بنكيران، وكلها سبق إيضاح تطوراتها، وفعلًا تم الاندماج في حركة جديدة باسم «حركة التوحيد والإصلاح» (١٩٩٦م) وكان أول رئيس لها هو د. أحمد الريسوني، وهو صاحب كتاب نظرية المقاصد عند الشاطبي.

وكانت حركة الإصلاح والتجديد (حاتم) سبق أن تعذّر عليها

تأسيس حزب سياسي إسلامي بصفة قانونية، وكان للدكتور عبد الكريم الخطيب حزب قديم مرخص لكنه معطل وهو «حزب العدالة والتنمية»، فاتفقوا علىٰ إحيائه والعمل من خلاله علىٰ مكتسبات للطرفين، وفعلًا بدأ العمل من خلاله، فلما تم التوحد بين الرابطة وحاتم أصبح «حزب العدالة والتنمية» هو الذراع السياسي لـ«حركة التوحيد والإصلاح»، حتىٰ كان بعضهم يسميه «التأسيس الثاني للحزب»، وحركة التوحيد والإصلاح هي حصيلة الاندماجات السابقة كلها التي عرضنا شيئًا من تاريخها آنفًا.

وفي العام ٢٠١١م حصد حزب العدالة والتنمية المرتبة الأولىٰ، وشكّل الحكومة، ورئيس الحكومة هو عبد الإله بنكيران.

هذه ملامح عامة وأفقية لتطور الحركة الإسلامية المغربية استخلصتها من مشاهدات أصحابها ومن دراسات أخرىٰ[1].

---

(١) استخلصت هذه المعلومات حول تطور الحركة الإسلامية من عدة مصادر، منها ما سبق بيانه، ومنها مصادر للموضوع أخرىٰ، ومنها: محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي بالمغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠١م؛ محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م؛ محمد يتيم وزملاؤه (تحرير)، **عشر سنوات من التوحيد والإصلاح: البناء والكسب، التطلعات والتحديات**، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م؛ **حوار مع الأستاذ عبد الإله بنكيران عن خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب وتحدياتها**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٥، ١٩٨٥م، (ص:٤٦)؛ حسن السرات (مُحاور)، **حوار مع الأستاذ محمد الحمداوي رئيس حركة التوحيد والإصلاح**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٥٤، =

وقد عاش د. فريد في جدلياتها ولججها، وتطورت رؤيته رَحِمَهُ ٱللَّهُ حتىٰ صاغ نظريته في «التضخم السياسي»، التي لا يمكن استيعابها إلا بتصور التحولات الإجمالية للعمل الإسلامي الدعوي الحركي بالمغرب، فلننتقل الآن إلىٰ قراءة مواقف د. فريد داخل هذه التجربة وتحليل نموذجه من خلال ذلك.

= ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، (ص:٥٢)؛ الطيب بونزوي، **الحركة الإسلامية في المغرب: حركة الإصلاح والتجديد نموذجًا**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، (ص:٤٠)؛ مصطفىٰ الخلفي، **السلوك السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب: العدل والإحسان - حركة التوحيد والإصلاح**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، (ص:٥١)؛ عبد الناصر فتاح الله، **تجربة الحركة الاسلامية في المغرب**، مجلة دراسات شرق أوسطية- الأردن، العدد ٧، ١٩٩٩م، (ص:٤٣)؛ سمير حسن، **التنظيمات السياسية الاسلامية في المغرب وعلاقتها بالمؤسسة الملكية**، مجلة النهضة-مصر، المجلد ١٢، العدد ١، ٢٠١١م، (ص:١٠٩)؛ زين العابدين حمزاوي، **الأحزاب السياسية وأزمة الانتقال الديمقراطي بالمغرب**، مجلة فكر ونقد- المغرب، العدد ٩١، ٢٠٠٧م، (ص:٥)؛ نور الدين علوش، **التوحيد والإصلاح: قراءة في المسار**، دار ناشري، ٢٠١٠م؛ ومنها فصل بعنوان (استصنام العقلية المطيعية وإفشال الوحدة التاريخية للحركة الإسلامية) من كتاب د. فريد الأنصاري «**الأخطاء الستة للحركة الإسلامية**» فقد قدّم في هذا الفصل معلومات تاريخية عن الحركة الإسلامية في المغرب؛ وأهم هذه المصادر علىٰ الإطلاق هي الحوارات المنشورة مع بعض رموز العمل الإسلامي المغربي مثل أحمد الريسوني ومصطفىٰ الرميد وأحمد العماري وعبد الإله بنكيران ومحمد الحمداوي وعبد الكريم مطيع وغيرهم، ففيها شهادات حية علىٰ الحقب الدعوية التي مازجوها، كلٌ من وجهة نظره.

القسم الثاني: مكونات النموذج:

مشروع الفكر الدعوي:

كما سبق أن أشرنا فإنني لا أعلم في العلماء والدعاء المعاصرين شخصية أنتجت كتبًا ورسائل وأطروحات لبحث «علاقة السياسة بالمشروع الدعوي» كما فعل الدكتور فريد الأنصاري، وهذا بكل وضوح يستدعي أن نمنح نموذجه، محيطًا ومكونات، العناية الأكبر من حيث الدراسة والتحليل.

ونموذج «التضخم السياسي» الذي شحذه الشيخ د. فريد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ليس مفهومًا استخلصه الباحثون من نصوصه، بل هو بنفسه صاغ المصطلح، ووضع له رسالة مستقلة بنفس العنوان شرح فيها اعتباراته، ولكن قد يظن بعض القراء أن هذه الرسالة المعنونة بـ«التضخم السياسي» هي التي تعرض مكونات هذا النموذج، والواقع خلاف ذلك، فالدكتور فريد كتب خمس رسائل في النقد والتأصيل لحقل «الفكر الدعوي»، وهذه الخماسية هي منظومة تنظيرية دعوية متلاحمة، والخيط الرئيس الذي يستبطنها كلها هو سؤال «علاقة الدعوة بالحركة» ثم «علاقة الدعوة بالسياسة»، وقد ابتدأ مشروعه في «الفكر الدعوي» بالتصحيح الجزئي لآلية الحركة وانتهىٰ بالنقد الجذري لها، وهذه الرسائل الخمس هي:

التوحيد والوساطة في التربية الدعوية (١٩٩٥م)، الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب (٢٠٠٠م)، البيان الدعوي

وظاهرة التضخم السياسي (٢٠٠٣م)، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب (٢٠٠٧م)، الفطرية: بعثة التجديد المقبلة (٢٠٠٩م).

حسنًا، هذه هي الكتب الخمسة التي تمثل أضلاع نقديات وتأصيلات ما يمكن تسميته «الفكر الدعوي» للشيخ د. فريد الأنصاري، وكما أكدنا مرارًا أن التنظيرات الفكرية لا تولد في الفراغ ولا يستمطرها الذهن المحض، بل هي حصيلة سؤالات التجربة ومكابدات المزاولة في سياق أجواء وظروف تاريخية معينة، وأن هذا عام في العلوم والمعارف، فالإنسان كائن مجيب، ومن استوعب هذا المدخل فقد وضع بيده أدق المفاتيح لدلق بوابات الأطاريح، فكيف تطور هذا النموذج من خلال المحطات الدعوية الحركية التي مرّ بها د. فريد رَحِمَهُ ٱللَّهُ؟

لا شك أن القارئ الآن يتذكر المغذيات العلمية المبكرة التي أفعمت الأجواء المغربية بإحياء أصول أهل السنة ومذهب السلف والدعوة للتوحيد والتشنيع علىٰ الشركيات والمحدثات والبدع، وتحقيق الأحاديث النبوية، وكيف استفاد د. فريد منها.

ولعل القارئ -أيضًا- يتذكر نشأة جمعية الدعوة الإسلامية بفاس، وزعيمها الفاعل د. الشاهد البوشيخي، ويتذكر القارئ أن د. الشاهد البوشيخي هو الذي أشرف علىٰ عدة بحوث أكاديمية للشيخ فريد الأنصاري ووجّهه للدراسة المصطلحية، وكانت أول صلة د. فريد الأنصاري بالعمل الإسلامي الدعوي بطبيعته الجماعية

البسيطة هي انخراطه ضمن «جمعية الدعوة الإسلامية» في فاس، التي يشرف عليها مجموعة من الأساتذة الأكاديميين ويميلون للتركيز علىٰ العلم والتربية ويبتعدون عن الاستغراق في السياسة، ولذلك كان د. فريد شديد الإعجاب بتوجّه أساتذة هذه الجمعية، ونعيد التذكير بأن هذه الجمعية نشأت مستقلة عن تنظيم الشبيبة الإسلامية كما سبقت الإشارة.

ثم عاش د. فريد لحظة تجربة التوحد بين الجمعية الإسلامية بفاس وبقية الجمعيات والمجموعات تحت منظمة «رابطة المستقبل الإسلامي» (١٩٩٤م)، وكان الشيخ -أيضًا- يثني علىٰ هذه التجربة كثيرًا، باعتبار تناغم مكونات هذه الرابطة فيما يخص مركزية التربية الدعوية العلمية والإيمانية، ثم وقعت تطورات أخرىٰ نتناولها في الفقرات القادمة.

التوحيد والوساطة:

وفي هذه المرحلة، أعني مرحلة النصف الأول من التسعينات، كان د. فريد يحتك بالحركات الإسلامية ويلاحظ مسيرتها وسلوكياتها، سواءً الحركات ذات النزعة التنظيمية العميقة، أو الحركات ذات الميول الصوفية المتجاوزة.

ولاحظ د. فريد -بحسب رأيه طبعًا- أن الجماعات الحركية ذات النزعة التنظيمية العميقة أصبحت تبالغ في التشبث والتعصب لهياكلها وبرامجها ومتونها الحركية، وأن الحركات ذات الميول

الصوفية، تبالغ في الروح المريدية تجاه مؤسسها، والدكتور فريد في رسائله اللاحقة يسمّي أعيان وآحاد هذه الحركات التي كان له موقف نقدي منها، لكننا آثرنا تحاشي ذلك، لأن هذا يجرنا من التحليل المفهومي الذي يعنينا هنا، إلىٰ الدخول في حالة محاكمة تستدعي ذكر وجهة نظر الطرفين.

وفكّر د. فريد في القدر الجامع لهذه المشكلة، ورأىٰ -بحسب وجهة نظره- أن هذا بسبب الإفراط في التعلق بالوسائل كالهياكل التنظيمية والنصوص الفكرية والقدوات العبادية، أكثر من الأهداف الكبرىٰ وهي نصوص الكتاب والسنة، ويرىٰ أن الواجب الشرعي هو أن يستفيد الداعية من الكتب والشخصيات والأطر الحركية؛ لكن لا تتجاوز قدرها، بحيث يكون الأصل هو نصوص الوحي، وتربية الناس من خلالها وعليها وإليها.

وحاول د. فريد أن يتجاوز ملاحظة الإشكالية وشرحها إلىٰ اشتقاق مفهوم كلي جامع يصب الفكرة فيه، فتوصل إلىٰ تمييز مفهومي بين (التوحيد) و(الوساطة)، فاستمرار حيوية مركزية «المنهج النبوي في الدعوة» مع الاستفادة من الوسائل هو حالة «توحيد»، وسماها «تربية توحيدية»، وأما تجاوز الوسائل لحدودها والتعصب لها والتشبث بها، سواءً كانت أشخاصًا أم حركات أم كتبًا، فهذه حالة «وساطة» بين العبد وربه، وسماها «تربية وساطية».

يقول د. فريد في الإلماح لموضع النقد من كتابه هذا **(الاتجاه**

الوساطي يجمع كل المذاهب التربوية القائمة على أساس وجود «الوسيط» التربوي، الذي قد يكون «شيخ» مدرسة سلوكية صوفية، أو «شيخ» مدرسة فكرية عقلية)[1]. ومن سبق له الاطلاع على علائق د. فريد بالحركات القائمة حينذاك يدرك إلامَ يومئ الدكتور بهذين الشيخين.

وأظن -والله أعلم- أن هذا التمييز المفهومي استمدّه د. فريد من مخزونه العقدي، ذلك أن الناقض الثاني من نواقض التوحيد (من جعل بينه وبين الله «وسائط»)، فهذا التقابل بين «التوحيد» و«الوسائط» نقله د. فريد من حقله العقدي بمعناه الخاص، إلى الحقل المنهجي وألقى عليه معنى عامًا واسعًا، وأنا لا أجزم بهذا الاستمداد وإنما على سبيل التخمين والحدس، وخصوصًا أن هذا الناقض الثاني موجود في كتاب «فتح المجيد»[2] الذي كان د. فريد معنيًا به في شبابه كما روى عن نفسه.

ثم قام د. فريد بتحويل هذا التحليل إلى كتاب تأصيلي سماه «**التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**» (١٩٩٥م)، وهو أول كتاب في مشروع النقد والتأصيل للفكر الدعوي عنده، وبهدف تأصيل المفهوم استخلص من التراث الإسلامي نماذج لما يراه تربية وساطية، وما يراه تربية توحيدية، فاعتبر أن منهج النبي ﷺ وأئمة

---

(١) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، ضمن سلسلة كتاب الأمة، وزارة الشؤون الإسلامية بقطر، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، (ص: ١/ ٣٤)

(٢) عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، **فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد**، ت. الوليد آل فريان، دار الصميعي، (ص: ٣٠٤، ٧٨٤) وغيرها.

السلف هو نموذج للتربية التوحيدية، وأن التربية الوساطية ظهرت بعد القرون الثلاثة في ثلاثة مستويات: «الوساطة العقدية» عبر علم الكلام المعتزلي والأشعري، و«الوساطة الفقهية» عبر شيوع التقليد المذهبي الفروعي، و«الوساطة الروحية» عبر التصوف حيث صار السلوك يُتلقىٰ عبر وسائط الشيوخ، ويحيل الأنصاري انتشار الوساطة الروحية لتبني تلك الحقبة لكتب أبي حامد الغزالي[1]، وقد عقد د. فريد في كتابه هذا فصولًا في النقد الصارم لأبي حامد الغزالي وأضرار إعلائه من شأن التصوف، بل قال في أحد المواضع (**عجبًا، يا ليت شعري، أين كان عقل الغزالي وهو يروي هذا الكلام؟!**)[2]

ويذكر د. فريد أن هذه الحالة المنحرفة لم تكن في القرون الثلاثة الأولىٰ وإنما شاعت منذ القرن الرابع، كما يقول (**وكان القرن الرابع الهجري وما بعده، حتىٰ بداية القرن السابع، مرحلة ازدهار المنهج التربوي الوساطي**)[3]. ثم اعتبر د. فريد الأنصاري أن القرن الثامن هو أهم القرون في التأصيل للتربية التوحيدية، ومحاربة التدين الوساطي، وأن أئمته هم «ابن تيمية وابن القيم والشاطبي»[4]. كما

---

(١) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، ضمن سلسلة كتاب الأمة، وزارة الشؤون الإسلامية بقطر، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، (ص: ٢/ ٣١) وما بعدها.

(٢) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ٧٥).

(٣) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ٣٢).

(٤) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١١٣).

اعتبر أنه منذ القرن الثامن لم يقم مجدد ينهض بالتدين التوحيدي ويحارب التدين الوساطي إلا في القرن الثاني عشر وهو الشيخ محمد بن عبد الوهاب، حيث يقول د. فريد (**لم ينتهض للإصلاح التربوي الشامل، والتجديد الديني العام، أحد في مستوىٰ مجددي القرن الثامن وما قبله أو يقاربهم؛ إلا بعد دخول القرن الثاني عشر الهجري، حيث ظهر المصلح التوحيدي الشهير الإمام محمد بن عبد الوهاب** رَحِمَهُ اللَّهُ)[1].

ثم وصل د. فريد إلىٰ هدفه النهائي وهو عرض صور التربية الوساطية المنحرفة في الحركة الإسلامية وذكر منها: «الأدبيات التي تمجّد التنظيم بما يؤدي للحزبية والتعصب حتىٰ يكون التآخي بين شباب الصحوة مبنيًا علىٰ الآصرة التنظيمية لا العقدية الصافية»[2]، كما ذكر منها «التقديس اللاشعوري لأفكار وكتب بعض رموز الحركة»[3]، واستمر يعرض بعض الصور، وكلها تدور حول ما يسمىٰ أحيانًا «الأمراض الحركية» التي تُبتلىٰ بها الحركات أيًا كانت طبيعتها.

إن أول ملاحظة نسجلها هنا هو أنه إذا كان من المتفق عليه أن الشيخ د. فريد الأنصاري مرّ بتحولات ومنعطفات فكرية

---

(١) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١٣٨).

(٢) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١٥٦).

(٣) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١٥٧- ١٥٨).

ومنهجية، فإن مرحلة كتاب «التوحيد والوساطة في التربية الدعوية» (١٩٩٥م) تُجسّد ساعة الذروة في الالتزام بمذهب السلف ونصرته وتعظيم أئمته ودعاته.

كما نسجل أيضًا أن وجهة نظر د. فريد في نقد بعض الحركات الإسلامية وطرائق التربية فيها ليست متأخرة، بل بدأت مبكرة، فقد طبع هذا الكتاب قبل مناقشة رسالته للدكتوراه بأربع سنين، وعمره حين طباعة هذا الكتاب (٣٥) عامًا، وفي هذا الكتاب كان يؤكد علىٰ أن مدارسة الموضوعات التربوية من خلال نصوص الكتاب والسنة أحسن من مدارستها من خلال الكتب الفكرية الدعوية المعاصرة، وهذه قضية استمرت معه، حتىٰ تطورت لفكرة التربية القرآنية في دراساته اللاحقة.

كما أنه في هذا الكتاب المبكر (١٩٩٥م) أطلق علىٰ صور التعصب الحركي ألقاب التوثين والتصنيم، كقوله مثلًا: «الوثنية التنظيمية»[(١)]، «من عبادة الله إلىٰ عبادة التنظيم»[(٢)]، «عبادة أوثان نظرية»[(٣)]، ونحوها، ود. فريد لما استعمل هذا المستوىٰ من التوصيف في دراسات لاحقة (٢٠٠٧م)، ظن بعض نقاده من الفضلاء أن هذا تحول خطير، والأمر غير دقيق، بل ها نحن رأينا د. فريد يستعملها بشكل مبكر، بغض النظر عن صحة رأيه أو أنه

(١) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١٦١).

(٢) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص: ٢/ ١٥٦).

(٣) المصدر السابق، ذات الصفحة.

شابه شيء من التضخيم والمبالغة في التعبير كما يرىٰ مخالفوه.

والأهم من هذا كله، أنه طوال هذا النقد المبكر لم يكن يرمي -لا صراحة ولا ضمنًا- إلىٰ إلغاء مفهوم الحركية الإسلامية، بل كان يدعو فقط إلىٰ التصحيح الجزئي لبعض الممارسات، مع انتماء واضح لبنية الحركة الإسلامية بشكل عام.

تجربة التوحد المحورية:

ثم بعد صدور كتابه هذا بسنة، أعني عام **١٩٩٦**م، وقعت الحادثة المفصلية في التجربة الدعوية-الحركية للشيخ فريد الأنصاري، وهي واقعة التوحد والاندماج بين «رابطة المستقبل الإسلامي» و«حركة الإصلاح والتجديد» (حاتم) التي تركّبت في وعاء جديد هو «حركة التوحيد والإصلاح» (**١٩٩٦م**) بقيادة الشيخ د. أحمد الريسوني.

وهذا الكيان الجديد يختلف عن روح جمعية الدعوة الإسلامية بفاس، حيث يمكن القول أن جمعية الدعوة بفاس كانت عملًا دعويًا «جماعيًا»، بينما «التوحيد والإصلاح» كانت تجربة دعوية «حركية».

وكان د. فريد الأنصاري يرىٰ -ومجموعة من قيادة جمعية الدعوة بفاس أيضًا- أن بعض المنتسبين لهذا الكيان الحركي ما يزال يحمل رواسب الروح السياسية المفرِطة، والاستغراق في الماجريات السياسية، وضعف منزلة التربية الإيمانية العلمية بحسب

وجهة نظرهم، أو بشكل أدق ما يسمونه الأساليب اليسارية السياسية وفق توصيف د. فريد، ولذلك كانت مجموعة فاس في غاية التردد من هذا الاندماج كما يروي د. فريد، ولكن مشروع الوحدة قد تم فعلًا، بين رابطة المستقبل وحاتم.

وحين تابع الشيخ نشاطه في الإشراف علىٰ النشاط الطلابي داخل الكيان الجديد «حركة التوحيد والإصلاح»، بدأ يلاحظ -بحسب وجهة نظره- أن ما كان ينتقده من الأساليب الحركية الموغلة في الماجريات السياسية هي الروح السارية في الكيان الجديد، وأن رؤيته هو ومجموعة فاس في المنهج الدعوي غير مرحب بها.

ورویٰ الدكتور فريد لاحقًا مشاعره المُرّة، كقوله عن موقعهم داخل حركة التوحيد والإصلاح (عشنا نحن أبناء رابطة المستقبل كفكر وتوجه كالأضياف غير المرغوب فيهم!) ويقول د. فريد أيضًا **(عشنا غربة روحية ونفسية داخل الحركة «الموحدة»! ولم نستطع التكيف مع رموز المناورة، فالمقرات مقراتهم، والولاء ولاؤهم، والأتباع جنودهم، ولا شيء يكون إلا بإذنهم!)** وأما المنهج الدعوي للشيخ فريد الذي يركز علىٰ التربية الإيمانية القرآنية وتقليل الانهماك في الماجريات السياسية فقد قيل له كما يروي **(إن الأنصاري يريد أن يُدخل علينا منهج الدعوة؛ إذا أراد هذا فليذهب إلىٰ جماعة التبليغ!)**(١)، ورأىٰ مخالفوه أن هذا التوصيف لواقع الاندماج الجديد غير دقيق.

---

(١) انظر مقالة: «قبل الخطأ السابع!» للشيخ فريد الأنصاري، منشورة علىٰ الشبكة.

ثم بدأت بعض رموز وقيادات جميعة الدعوة بفاس تغادر هذه الحركة «التوحيد والإصلاح»، ومنها مغادرة القيادي «محمد أمناس» عام ١٩٩٨م، وتبعه كثيرون، لكن د. فريد ما زال فيها باقيًا في ذلك التاريخ.

ثم في العام ٢٠٠٠م قرر د. فريد انسحابه من «حركة التوحيد والإصلاح»، لأسباب ذكرها، منها بحسب رأيه وتوصيفه ووجهة نظره: شيوع ذهنية المناورات والمراوغات والتحالفات داخل الكيان الحركي بما يؤدي للميكافيلية التيارية لصالح جناح داخل الحركة، وهيمنة الشخصيات الوصولية والانتهازية علىٰ الحركة، ولأن «حزب العدالة والتنمية» بدلًا من أن يكون ذراعًا سياسيًا «منفصلًا» فإنه لم يتم الوصل فقط، بل صارت الحركة هي التبع والحزب هو الأصل النافذ، والنتيجة بحسب عبارته أنه «صارت الدعوة خادمة للسياسة» وانجفل شباب الحركة في الاستغراق في الماجريات السياسية علىٰ حساب التزكية الإيمانية تبعًا لذلك.

وبسبب تورم الماجريات السياسية وضمور التغذية الإيمانية يرىٰ د. فريد أن هذا أدىٰ لضعف دين بعض العاملين في الصف الإسلامي، بالإضافة لجزئيات أخرىٰ ذكرها، ولسنا بحاجة طبعًا لتكرار التأكيد أن هذه تقييمات خاصة بالدكتور فريد رَحِمَهُ اللَّهُ، ولسنا هنا في وارد الحكم بين الناس تعديلًا وتجريحًا، وإنما نريد فهم السياق التاريخي الذي عاشه د. فريد ومواقفه مما حوله خلال تجربته لنفهم بالضبط نموذجه الذي طرحه، ولذلك فقد حذفت عامة التعيينات

التي سمّاها في نقده، واكتفيت بالوصف المفهومي العام قدر الإمكان.

وهذه السنوات الأربع منذ توحيد الرابطة وحاتم (١٩٩٦م) إلىٰ استقالة د. فريد (٢٠٠٠م) يظهر لي أنها هي المفتاح الرئيس لفهم آراء واجتهادات د. فريد اللاحقة في موضوع الفكر الدعوي والعلاقة بين الدعوة والحركة، فمعظم الاستياء الذي حمله الشيخ فريد تجاه النزعة الحركية يعود لتجربته الأليمة في هذه السنوات الأربع.

الفجور السياسي:

وفي نفس هذه السنة ٢٠٠٠م، التي استقال فيها د. فريد من حركة «التوحيد والإصلاح»، كان قد انتهىٰ في مطلعها من تحرير الرسالة الثانية في مشروع الفكر الدعوي، وهي بعنوان (الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة في التدافع الاجتماعي).

تقوم هذه الرسالة علىٰ محورين:

المحور الأول هو مفهوم مبتكر ومبدع في غاية الثراء، وهو مفهوم «**الفجور السياسي**»، ولا أعلم أحدًا سبق د. فريد في ابتكار وسبك هذا المفهوم، نعم، سبق أن طُرِح اللفظ نفسه في وصف ممارسات بعض الدول باعتبار أنها لا تحمل مبادئ سياسية، لكن هذا أمر بعيد عن مقصود د. فريد، فصياغة هذا المفهوم في هذا الميدان وبهذه المحددات صياغة مبدعة وجديدة.

خلاصة هذا المفهوم أن مظاهر الفسق والمعاصي الأخلاقية لم تعد خطايا ذاتية تلقائية يقوم بها أفراد داخل المجتمع، بل أصبح الفجور آيديولوجية توظّف في المعترك السياسي لخنق حاسّة النقد في الضمير الاجتماعي بما يخدم استمرار الوضع السياسي الفاسد القائم، ويفرّق د. فريد بينهما بأن الفجور الطبيعي مجرد استجابة ذاتية للرغبة الحيوانية، أما الفجور السياسي فهو ترسيخ الانحلال في المجتمع عبر التمكين للفساد الخلقي والدعاية له لمحاصرة حركة التدين باعتبارها ذات بعد سياسي[1].

ويذكر د. فريد بعض مظاهر هذا التدهور الاخلاقي المدعوم والمُعزّز إداريًا مثل الاغنية المصورة الراقصة والفنون الهابطة والأدب العاري وعرض الأزياء والموضة الخ، فهي ليس حالة فسق بل قرار تفسيق، حتىٰ بلغ الحال مشهدًا تتفطر له الأكباد حيث يقول د. فريد (**السلطات المغربية مُصِرّة أيما إصرار علىٰ مواصلة مشاريع الخمر، صناعة وتوزيعًا وتوسيعًا، بل إن رخصةً لفتح خمّارة لهي أسهل من حيث الإجراءات القانونية من رخصة لبناء مسجد**)[2].

ولذلك فقد كان من الطريف حقًا أن يذكر د. فريد أن الحزب الأكبر اليوم ليس هو الأحزاب السياسية التاريخية المألوفة، ولكنه «حزب الفجور السياسي»، وأن جمهور هذا الحزب يتضاعف

---

(١) فريد الأنصاري، **الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة في التدافع الاجتماعي**، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، (ص:٦٥-٦٩).

(٢) فريد الأنصاري، **الفجور السياسي**، مصدر سابق، (ص:١٠١).

أضعاف عدد المنخرطين في الاتجاه الإسلامي، وللدكتور تفاصيل حول هذا المفهوم الأخّاذ ليس هذا موضع عرضها.

وأما المحور الثاني لهذه الرسالة فهو نقد للحركة الإسلامية في مقاومة هذا الحزب الذي سماه «حزب الفجور السياسي»، وهو يقسم الحركة الإسلامية في المغرب إلىٰ قسمين: حركة المواجهة الاحتجاجية، وحركة المشاركة السياسية، ويرىٰ أن كليهما قد استُدرِجا خارج حلبة الصراع، بسبب أن حزب الفجور السياسي قائم علىٰ زعزعة البنية الخلقية للمجتمع، فبؤرة الصراع هي «تديّن المجتمع»، بينما هذين الاتجاهين تضخمت لديهما دوائر الاهتمام بالماجريات السياسية ورهاناتها ودخلوا في موسمياتها، وأهملوا بناء تديّن المجتمع[1].

ونسجل هاهنا ملاحظة عابرة، وهي أن د. فريد تحدث في هذه الرسالة ولأول مرة عن مفهوم «التضخم السياسي» في الحركة الإسلامية، لكن من دون تعميق وتركيز واستقلال لطرح هذه الفكرة، كما أننا نلاحظ أن نقده السابق قبل خمس سنوات من هذه الرسالة وهو (التوحيد والوساطة) كان مُسلطًا علىٰ التعصب والتحزب للجماعات والأشخاص والكتب، بينما هذا النقد الذي وقع بعد تجربة الوحدة بين الرابطة وحاتم تحول إلىٰ التركيز علىٰ إشكالية الانهماك السياسي والغفلة عن تدين المجتمع.

---

(١) فريد الأنصاري، **الفجور السياسي**، مصدر سابق، (ص: ١٠٧) وما بعدها.

وبكل صراحة فهذه الرسالة للشيخ فريد «الفجور السياسي» لها منزلة أثيرة في نفسي، فمن استوعب مفهوم «الفجور السياسي» أدرك أن دور الوعظ والتزكية والتذكير بلقاء الله واليوم الآخر أعمق أثرًا في الرقي بالمجتمعات والأمم وتحقيق مشروع النهضة والتقدم والحضارة من كثير من الكتب الفكرية والسياسية التي يظن أنها هي نموذج الوعي وبعد الغور! فبالله عليك ماذا تصنع عشرات الكتب التنظيرية الفكرية الباردة عن مسؤولية الفرد والتزاماته إذا اصطكت الأضلاع أمام قول الله ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ وقوله سبحانه ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ وقوله سبحانه ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾ ونظائرها من الآيات العظيمة التي ينفلق لها قميص القلب.

التضخم السياسي:

ثم في العام (٢٠٠٣م) أصدر د. فريد الأنصاري رسالته الثالثة في مشروع النقد والتأصيل للفكر الدعوي، وهي (**البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي: نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية**)، وقد حدد د. فريد في هذه الرسالة الإشكالية والسؤال، حيث ذكر أنها (**«علاقة السياسي بالدعوي» أو بتعبير أدق: موقع «المسألة السياسية» من مشروع التجديد الإسلامي**)[١].

ومن التمييزات المهمة التي ذكرها المؤلف التفريق في مسألة

---

(١) د. فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي: نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، (ص: ٧).

«موقع السياسة في الشريعة» بين دائرة الخلاف الإسلامي/العلماني وبين الخلاف الإسلامي/الإسلامي في هذه المسألة، فالأول خلاف وجود والثاني خلاف مرتبة، كما يشير المؤلف لمستويات الجدل في هذه المسألة (**وهو جدل قائم بين الإسلاميين، فيما بينهم وبين أنفسهم بصيغة؛ وفيما بينهم وبين العلمانيين اللادينيين بصيغة أخرىٰ**)[1].

والحقيقة أن هذا تمييز مهم يقع فيه الخلط أحيانًا، فبعض الفضلاء ممن ينتقد الزيادة في منزلة السياسة في الخطاب الشرعي يتُوهَّم أنه يقصد نفي وجود السياسة فيوضع في مربع العلمانية، وبعض المتعلمنين غير المجترئين ممن يتوق إلىٰ إعدام وجود السياسة في الخطاب الشرعي يتظاهر أنه ينتقد الزيادة فقط وهو يقصد إلىٰ ما هو أبعد من ذلك لكنه يداري غيظ المتلقي، وهذا يعني أنه ينبغي الدقة في فهم مقالات الناس في هذه المسألة، والتمييز بين من يخالف في أصل خضوع السياسة للشريعة، وبين من يخالف في كمية حضورها إما نقدًا لتضخمها أو نقدًا لضمورها.

والمؤلف في عدد من كتبه يقسم الحركات الإسلامية التي يدرسها إلىٰ منهجين: المنهج الأول يسميه منهج الصدام والاحتجاج والمواجهة، والثاني يسميه منهج المشاركة السياسية بالعمل الحزبي البرلماني، ويطلق أحيانًا عليهما «المنهج النقضي» و«المنهج النقدي»[2]، وكلا المنهجين في نظر المؤلف مصابان

---

(١) الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص: ٧).

(٢) انظر: الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص: ١٤، ١٦).

بإشكالية «التضخم السياسي» والاستغراق في الماجريات السياسية، كما يقول (**ظاهرة التضخم السياسي: سواء منها ما له علاقة بنفسية الصدام السياسي، أو ما له علاقة بالانتفاخ السرطاني للعمل السياسي**)[1].

وقد ساق المؤلف شواهد وصورًا ونماذج لحالة تضخم الاهتمام بالماجريات السياسية، وهي صور محزنة فعلًا، ومنها مثلًا قوله في سياق حديث له (**من علق التدين وصلاحه بموقف معين في المسألة السياسية! كأنها أولىٰ الأوليات ورأس الجهاديات!**)[2].

حسنًا، ندخل هاهنا إلىٰ السؤال المنهجي الهام الذي كان حاضرًا باستمرار في سياق قراءتنا لكل النماذج السابقة للعلماء والدعاة والمفكرين، وهو: ما مدىٰ توازن د. فريد في نموذجه هذا؟ أو بشكل أصرح وأوضح ودون جمجمة: هل د. فريد يقصد إلغاء فكرة العمل المؤسسي الدعوي ونفي فكرة العمل الدعوي الجماعي من أصلها؟

الجواب لا، بل أعلن في هذه الرسالة موقفه بكل وضوح، وجاهر به في مواضع متعددة من رسالته هذه، أنه لا يقصد إلغاء التنظيمية والعمل السياسي الدعوي، ولكن يقصد نقد القدر الزائد في هذه المسألة، فتراه يقول مثلًا في نفس الرسالة: (**«التنظيم» بمعناه الإداري للعمل الدعوي ضرورةٌ من ضرورات كل عمل يريد أن يشتغل في**

(١) الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص:٨).

(٢) الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص:١٠٧).

المجتمع، هذه حقيقة شرعية واجتماعية لا مراء فيها، وسنة من سنن الله في الكون وفي المجتمع)[1].

ويؤكد في موضع آخر علىٰ منطقة النقد وأنها القدر الزائد التي ترمي البيض كله في سلة الحل السياسي، كما يقول: (**وإنما استشكالنا مبني علىٰ كونه يعتمد العمل السياسي هدفًا وغاية، حتىٰ صار رهانه، كل رهانه، علىٰ «الحل السياسي»)**[2].

بل إن المؤلف أحيانًا يكون في صدد نقد المغالاة والتضخم في الاهتمام بالماجريات السياسية وبيان آثارها ونتائجها السلبية، وقد انتهىٰ من بيان قيوده وضوابطه، ومع ذلك يعيد التأكيد في جمل اعتراضية علىٰ أنه يقصد نقد المبالغة السياسية لا أصل العمل السياسي، وهذا يدل علىٰ صدق قصده -إن شاء الله- في إيصال المراد، وأنه ليس من قبيل ما يرميه بعضهم في أحد المواضع المتوارية من هوامش الكتاب من نفي أنه يقصد معنىً معينًا وهو في الحقيقة لا يقصد نفيه وإنما لدفع التشنيع الذي يتوقّعه من القارئ المفترض الذي يكتب وهو يفكر فيه فيريد إغلاق فمه بهذا التنبيه المدفون، فأما تكرار التقييد بصيغ متنوعة خلال الكتاب فهو من أعظم القرائن علىٰ صدق إرادة التقييد، ولاحظ مثلًا هذه الجملة الاعتراضية:

---

(١) الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص:١٧٧).

(٢) الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص:١٣٣).

(إن الاختيار الإسلامي القاصر علىٰ الشأن السياسي ممارسةً -وأقول «القاصر» بمعنىٰ حصر العمل الإسلامي في الشأن السياسي- يسلب الإنسان التفكير الكلي)[1].

إشكالية الاستدلال في النموذج:

يستعمل بعض الأئمة التمييز في العلوم بين «المسائل والدلائل» وهو تمييز مفيد جدًا، وإذا تمعن الباحث في العلاقة بين المسائل والدلائل ظهر له أنها علىٰ أربعة مستويات:

الأول: أن المسألة قد تكون صوابًا ودليلها صوابًا أيضًا، كقولنا الصيام واجب لقول الله ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، والثاني: أن المسألة قد تكون خطأ ودليلها خطأ في نفسه أيضًا كقولهم يجوز الاستغاثة بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله لحديث «لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه الله به» فالمسألة خطأ والحديث مكذوب، وهذا المستويان ظاهران لا يكثر الإشكال فيهما، وإنما يقع الإشكال كثيرًا في المستويين التاليين.

الثالث: أنه قد تكون المسألة خطأ لكن الدليل صحيح في نفسه وإنما لا يدل علىٰ المسألة الخاطئة، كقول بعضهم إنه لا يمكن التصديق بحديث البخاري «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم» لأن العقل يردّه، فكيف يقع الإشكال هنا؟ يأتي بعض الفضلاء من حميتهم المشكورة لنصرة حديث رسول الله ﷺ فيدافعون عن

---

(١) الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص: ١٤).

الحديث ويردون المسألة الخاطئة لكن يردون الدليل أيضًا فيتحدثون عن أن العقل لا حجة له ولا اعتبار به!

وهاهنا يقع الخطأ، فإن العقل في أصول الفقه وعند أهل العلم هو أحد نوعي الأدلة الشرعية فتراهم يقسمون الأدلة إلىٰ دليل نقلي وعقلي، أو سمعي وعقلي، وهذا كثير، وإنما يُردّ علىٰ مثل هذا المستوىٰ من المسائل الخاطئة، ببيان أن الدليل صحيح في نفسه لكنه لا يدل علىٰ المسألة الخاطئة، ويبيّن مثلًا أن ما يحتج به المخالف ليس هو «العقل» الذي هو حجة، وإنما هو «الذوق الشخصي» أو ضغط «ثقافة الغالب». ولذلك فبسبب مثل هذا الخطأ يأتي المبطل فيعيّر ويشنع علىٰ بعض الفضلاء بردهم الأدلة الصحيحة في نفسها.

وأما المستوىٰ الرابع من علاقة المسائل بالدلائل، وهو الذي يعنينا هنا، فهو أن تكون المسألة صوابًا لكن الدليل خطأ، وهذا المستوىٰ أدق هذه المستويات السابقة، ويدخل من خلاله كثير من الخلل في العلوم والمعارف، وخصوصًا بعد تقدم الزمان، وخصوصًا أيضًا إذا كان الدليل الخاطئ قاعدة عقلية مركبة وهي خاطئة، فإنها تتحول إلىٰ ماكينة إنتاج للمسائل الخاطئة عبر الزمن.

وقد ذكرنا أن هذا التمييز يرد في ثنايا كلام العلماء قديمًا، بل وفي عناوين بعض كتبهم، لكن أول من رأيته وظّفه بكثافة هو الإمام ابن تيمية، وكان له غرض ذكي من توظيفه سيأتي الإشارة إليه، فهو

يكرر دومًا أن العلم «إما مسائل وإما دلائل»[(١)]، وأن الغلط يتنوع باعتبار مستويات هذه العلاقة كقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ (**المعلوم من حيث الجملة أن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشوًا وقولًا للباطل وتكذيبًا للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد -والله أعلم- تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك، وأذكر أني قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم، وأنا إذ ذاك صغير قريب العهد من الاحتلام: كل ما يقوله هؤلاء ففيه باطل، إما في الدلائل وإما في المسائل، إما أن يقولوا مسألةً تكون حقًا لكن يقيمون عليها أدلةً ضعيفة، وإما أن تكون المسألة باطلًا**)[(٢)]، ثم واصل ابن تيمية ذكر حواره مع هذا المشغوف بالفلسفة الإلهية المنحرفة.

حسنًا، أين الإشكال لو كانت المسألة حقًا لكن دليلها باطل؟ ما الذي يضرنا من الدليل الباطل إذا كانت المسألة صوابًا؟ هذا هو عين ما يريد ابن تيمية تكثيف عدسة الضوء عليه، وهو أن الدليل الباطل حتىٰ لو لم يؤثر علىٰ المسألة بذاتها؛ فإن التزامه يؤدي لحدوث مضامين باطلة لاحقة في مسائل أخرىٰ، لأن الدليل يتسلسل في إدرار المدلولات، وهذا ما وقع فعلًا عبر تاريخ العلوم المحدثة، وهي التي كان يغفل عنها بعض الأذكياء، وهي التي جعلت ابن تيمية يهتم كثيرًا بهذا التمييز، كما يقول مثلًا عن علم الكلام (**ولهذا كان السلف والأئمة يذمون الكلام المبتدع، فإن أصحابه**

---

(١) انظر مثلًا حديث ابن تيمية عن هذا التقسيم والتمييز: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق رشاد سالم، (١/ ٢٧-٢٨)؛ **مجموع الفتاوىٰ** (٣/ ٢٩٥-٢٩٦)؛ وغيرها كثير.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (٤/ ٢٧).

يخطؤون، إما في مسائلهم وإما في دلائلهم، فكثيرًا ما يثبتون دين المسلمين علىٰ أصول ضعيفة بل فاسدة، ويلتزمون لذلك لوازم يخالفون بها السمع الصحيح والعقل الصريح)[1].

وأشهر مثال لهذا المستوىٰ الرابع عند ابن تيمية هو الاستدلال علىٰ وجود الله بدليل الأعراض الذي أفضىٰ إلىٰ تعطيل الصفات الاختيارية، وهو يكرر هذه الإشارة في كتبه.

علىٰ ضوء ما سبق دعنا الآن نعود إلىٰ نموذج د. فريد الأنصاري، أين موضع الإشكال في النموذج؟ الحقيقة أن نقد د. فريد لظاهرة «التضخم السياسي» والاستغراق في الماجريات السياسية لدىٰ بعض المنتسبين للاتجاه الإسلامي نقد مميز بديع صحيح، بل عامة الإسلاميين لا يخالفون في ذلك ويشيرون دومًا إلىٰ أن هناك طائفة انهمكت في السياسة وبالغت وأفرطت، لكن الحقيقة أن «الدليل» الذي استعمله د. فريد لنقد هذا التضخم كان دليلًا مُشكِلًا، فرؤية د. فريد هي من جنس المستوىٰ الرابع الذي سبقت الإشارة إليه، وهو أن تكون المسألة صحيحة والدليل خطأ، والدليل الخطأ يجب العناية بتوضيحه، وله نوع صلة بمسألة «التسليم بالمقدمات الخاطئة» وأثرها في العلوم والمعارف وليس هذا موضع عرضها.

---

(١) ابن تيمية، **شرح الأصبهانية**، تحقيق د. محمد السعوي، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ، (ص: ٥٣٨).

فالدكتور فريد -أسبل الله علىٰ قبره الرحمات والرضوان- صار في هذه الرسالة يستخدم ثقافته الفقهية لبيان ندرة الأحكام الشرعية في باب السياسة ليقنع الشاب الحركي بترك تضخيم السياسة، وجعل مفهوم «السياسة الشرعية» قريبًا من معنىٰ «القانون الدستوري»، وأن السياسة الشرعية تشمل ما آلت إليه العلوم السياسية وهي المسائل الفنية الإجرائية، وذكر كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية ولم يخرجه من هذا الإطار تقريبًا، مع تنبيهه لبعض الفروق بين كتب السياسة الشرعية، ثم صار يؤكد بناءً علىٰ هذا التركيب أن أحكام السياسة الشرعية نادرة في الشريعة، وذكر بعض كلام المتصوفة المُلبِس كقوله رَحِمَهُ اللَّهُ:

(ولدي ههنا نص ثمين يتضمن حكمة بالغة لأحد المجددين المعاصرين، هو الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي رَحِمَهُ اللَّهُ، **يقول «إن نسبة الأخلاق والعبادة وأمور الآخرة والفضيلة في الشريعة هي تسع وتسعون بالمائة، بينما نسبة السياسة لا تتجاوز الواحد بالمائة» قلت: فإن لم تصدّق؛ فبيننا وبينك الاستقراء)**[1]. فهذا التقزيم للسياسة الشرعية ثم إتباع ذلك بلغة التحدي مُشكِل حقًا.

كما أن الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ أخذ يحتج بأن الكتابة في «السياسة الشرعية» لم تبدأ إلا بالقرن الرابع، ويحتج بأن تأخر التدوين دليل علىٰ الندرة[2]، ومال إلىٰ توفيد علم السياسة الشرعية حيث يقول

---

(١) فريد الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص: ٢٠١).

(٢) المصدر السابق، (ص: ٧٤).

(في هذه المرحلة انتشر استعمال المصطلح السياسي الفارسي، مما يدل علىٰ الاقتراض الفكري الذي آل إليه الشأن السياسي الإسلام، ونكرر القول: لو كان ثمة تشريع نصي في هذا المجال مهما قل لما لجأ الفقهاء إلىٰ هذا الاقتراض المصطلحي)[١].

والذي يظهر لي -والله أعلم- أن هذا المدخل الذي سلكه د. فريد في نقد التضخم السياسي خطأ علمي، كما أنه غير مثمر عمليًا أصلًا في إقناع الشريحة المستهدفة، وسأوضح هذين الأمرين:

أما كونه خطأ علميًا فإن علم «السياسة الشرعية» ليس هو المسائل الإجرائية والفنية في إدارة الدولة المفوّضة للخبرة البشرية، فالسياسة الشرعية ليست هي فقط مسائل فصل السلطات ومدة الرئاسة والهياكل الإدارية ونحوها، بل هي أوسع من ذلك جدًّا[٢]، ورأس مسائل السياسة الشرعية وأعظمها هو «إقامة الشرع بالولاية»، ولذلك فإن شيخ الإسلام ابن تيمية في أوائل رسالته المخصصة لهذا الفن بيّن بوضوح غاية ومقصد وغرض الولاية والسياسة الشرعية وقال **(فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متىٰ فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نَعِمُوا به في الدنيا، وإصلاح ما**

---

(١) المصدر السابق، (ص: ١٠٩).

(٢) يمكن مراجعة رسالة شيخ مشايخنا في قسم السياسة الشرعية تغمده الله برحمته: د. عبدالعال عطوة، **المدخل إلىٰ السياسة الشرعية**، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، (ص: ٢٠-٥٣).

لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم)[1].

وأما ترتيب وهيكلة رسالته المذكورة وموضوعاتها فقد ذكر الشيخ في مقدمته للكتاب كلمته المشهورة أن (**هذه الرسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله)**[2]، يعني قول الله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾، ولذلك هو تبعًا لآية الأمراء يقيم كتابه كله على أصلين، الأصل الأول «تولية الأصلح» وهو تأدية الأمانة لأهلها أو توسيد الأمر لأهله، والثاني «الحكم بالشرع» وهو الجزء الثاني من الآية، ثم يبين ابن تيمية في كتابه القواعد الشرعية الحاكمة لكل أصل من هذين الأصلين، فهذا هو هيكل كتابه وهذه هي موضوعاته، وهي «قواعد إقامة الشرع بالولايات»، وهذا بعيد عن ما ذكر د. فريد رحمه الله عن موضوع علم السياسة الشرعية ورسالة ابن تيمية فيه.

وأما احتجاج د. فريد -نور الله قبره- بتأخر التدوين وتوفيد السياسة الشرعية فهذا من جنس حجج الحداثيين المشهورة التي تلقّوها من المستشرقين، ود. فريد رحمه الله أنظف وأنقى وأجل وأصدق وأزكى منهم، بل معاذ الله من المقارنة بينهم أصلًا، ولكن المراد بيان أثر «رد الفعل المتجاوز»، المألوفة نتائجه في هذه السياقات.

فتأخر التدوين عبارة رائجة لكنها خاطئة في التعبير عن العلوم

---

(١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، تحقيق علي العمران، طبعة المجمع، (ص: ٣٠).

(٢) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، تحقيق علي العمران، طبعة المجمع، (ص: ٥).

الإسلامية، وإنما الصحيح تأخر تجريد الفن، أو تأخر التدوين المفرد، ذلك أن كل علوم الشريعة كانت أولًا ممتزجة ببعضها، فالعربية مع تفسير كتاب الله مع حديث رسول الله ﷺ مع قواعد الاستنباط مع أيام العرب كلها تدور في مجالس العلم، ثم أصبحت تُدوّن ممزوجة بأكثرها، ثم أصبحت تُجرّد وتفرد علومًا من بعضها.

ولذلك مثلًا فالسلف كانوا ينظرون في النصوص بقواعد للفهم، وكانوا يكتبون بعض هذه القواعد ضمنيًا فيما يدونونه من سؤالات الفقه والفتاوىٰ للأئمة، ثم جاء الشافعي فكان أول من «أفرد» العلم بالتصنيف، وليس أول من تكلم فيه، وإلا لكان الصحابة والتابعون ينظرون في العلم بلا قواعد للفهم والاستنباط! ولذلك كانت عبارة ابن تيمية دقيقة حين قال (**الشافعي هو أول من جرّد الكلام في أصول الفقه**)[1]، فتأمل دقة عبارته يرحمه الله، إذ وصف تدوين الشافعي بالتجريد للعلم لا بالإنشاء للعلم، وهكذا «علم الفرائض» مثلًا لم يؤلف فيه بشكل مفرد مجرد إلا متأخرًا، فهل هو علم غير معروف للسلف؟ أو كانت أحكامه قليلة؟

هذا بالنسبة للخطأ العلمي في هذه الحجة التي سلكها الشيخ د. فريد رحمه الله في نقد التضخم السياسي، وأما كون هذه الحجة غير مجدية عمليًا أصلًا في الإقناع، فإن الاتجاه الحركي الذي يعوّل علىٰ «مفتاحية العمل السياسي» في الإصلاح، ويبالغ في الانهماك

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص: ٧/ ٨٨).

فيه؛ ليس مدخله في التفكير أصلًا أن الشريعة فيها أحكام شرعية ونصوص قرآنية وحديثية كثيرة في مسألة فصل السلطات ومدة رئاسة الرئيس والهياكل الإدارية للدولة، هذا تصور غير دقيق لدوافع هذا الاتجاه.

وإنما هذا الاتجاه يتحمس لمفتاحية العمل السياسي ويبالغ في الانهماك فيه لأنه يرىٰ أن عامة أحكام الشريعة في المعاملات كالبيوع والإجارات والشركات ومنع الربا الخ، وفي أحكام الأسرة كالنكاح والطلاق الخ، وفي أحكام الجنايات كالحدود والقصاص والتعازير، وأحكام القضاء في الدعاوىٰ والبينات، وأحكام الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفضاء العام، وجعل التعليم والإعلام موافقًا للشريعة؛ كل هذه الأحكام والمصالح الشرعية لا يمكن إقامتها من دون «ولاية قائمة بالشرع»، ولذلك يرون أن هذه الوسيلة هي التي تقوم عليها بقية النصوص والمصالح الشرعية، ود. فريد لا تخفىٰ عليه هذه الأهمية للولاية في إقامة الشرع فقد قال في موضع من رسالته (**أحكام الدين العامة لا تقوم علىٰ المستوىٰ الاجتماعي إلا بالدولة**)[1].

فقضية هذا الاتجاه الذي يرىٰ مفتاحية العمل السياسي ليس كمية الأحكام الشرعية في القانون الدستوري، وإجرائيات وفنيات العلوم السياسية، وإنما مركزية الولاية في إقامة الدين والعدل

---

(١) فريد الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص: ٩٥).

والحقوق، ولذلك فمناقشة هذا الاتجاه بمسألة كمية الأحكام الشرعية في باب القانون الدستوري مدخل خاطئ أصلًا لعقل وتفكير هذا الاتجاه، فضلًا عن كونه سيجرنا لأخطاء علمية في تقزيم باب السياسة الشرعية.

ولإيضاح هذا المدخل الخاطئ في مناقشة أصحاب الاتجاه الموغل في مفتاحية العمل السياسي؛ فإنه لو جاءنا داعية وقال المجتمعات لا تنهض إلا بالكفاءات في العلوم المعاصرة، يجب توجيه كافة شباب الدعوة إلىٰ دراسة الطب والهندسة، نحن مجتمعات تعاني من التدهور الصحي والتخلف التقني، الخ، فهذا الشخص جزء من موقفه صحيح وهو بيان أهمية العلوم المعاصرة كالطب والهندسة، ولكن وقع في خطأ أنه بالغ حتىٰ بغىٰ علىٰ بقية أبواب العلوم والمعارف التي يحتاجها المجتمع، الشرعية والإنسانية.

فمناقشة مثل هذا الشخص لا تكون بذكر أن النصوص الشرعية في المسائل الطبية قليلة جدًا ولم ترد إلا في العسل والكي والحبة السوداء والتلبينة الخ، فهذا مدخل خاطئ علميًا وعمليًا، فمن حيث الخطأ العلمي فإن أهمية الطب لا تعلم بكمية النصوص فقط، فإن الدلالة كمية وكيفية، وأما عمليًا فهذا الداعية المخطئ لم يكن مدخله في التفكير كمية النصوص في علم الطب والهندسة؛ وإنما فعالية هذه الوسيلة في الرقي بالمجتمع.

وهكذا أيضًا لو جاءنا خبيرٌ وقال يجب علىٰ الدولة المسلمة أن تبذل أقصىٰ الجهود في دراسة العلوم العسكرية والاستراتيجيات القتالية وأنواع الأسلحة والذخائر والطيران الحربي الخ، وأن هذه وسيلة ضرورية لحماية البلد المسلم، فلا يمكن مناقشته بالقول بأن النصوص الشرعية التي وردت في أنواع الأسلحة والذخائر وخطط الحروب نصوص قليلة محدودة، لأن مدخله في التفكير ليس كمية النصوص عن هذه الوسيلة، وإنما «شدة فعالية» هذه الوسيلة في حماية البلد المسلم.

وبالتالي فإن هذه المبالغة في تخفيض حجم السياسة الشرعية ومنزلتها خطأ علمي، وغير مثمر عمليًا أصلًا في مناقشة الاتجاه الذي وقع في الخطأ، لكونه جوابًا غير ملاقٍ للمستوىٰ الذي نشأت فيه الإشكالية.

وفي خضم هذه المناقشة للتضخم السياسي التي شابها شيء من الإشكال الاستدلالي؛ فإن الدكتور فريد رَحِمَهُ ٱللَّهُ استشهد ببعض العبارات الصوفية الملتبسة التي قد يفهم منها معانٍ باطلة بما يزيد المعالجة اعتياصًا، كتعظيمه لعبارة الصوفي ابن عطاء الله السكندري -تجاوز الله عنا وعنه- المتضمنة معنىٰ «إسقاط التدبير» التي سبقت الإشارة إليه في فصول سابقة، وتوحي بنوع من الاستسلام السياسي للواقع وروح الجبرية السياسية، كقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ **(ورحم الله ابن عطاء الله السكندري لِمَا نطق به من الحكمة، إذ قال «ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يُحْدِث في الوقت؛ غير ما أظهره الله فيه!»**

فتأمل!)[1]. بل الجواب أن يقال لابن عطاء الله: ما ترك من الجهل شيئًا من ظن أن الله لا يُحدِث في الوقت بالعمل خلاف ما ظهر. وقد سبق أن نقلنا عبارة ابن عطاء الله وأنها جزء من سلسلة مفاهيمية جبرية خاطئة في الموروث الصوفي المتأخر.

الاستصنام السياسي:

ثم في العام (٢٠٠٧م) نشر د. فريد الأنصاري رسالته الجدلية ذائعة الصيت «**الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في المغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة**»، ووضع علىٰ زاوية الكتاب اليسرىٰ إعلانًا فرعيًا قال فيه (**حقائق تاريخية ومقولات نقدية تنشر لأول مرة**) وهذه الرسالة أشبه بتفصيل ساخن وغاضب لواقع التضخم السياسي وتفاصيله في العمل الإسلامي في المغرب.

يتذكّر القارئ التجربة التي مرّ بها د. فريد في «حركة التوحيد والإصلاح» وذراعها السياسي «العدالة والتنمية»، واستغرق فيها أربع سنوات ثم استقال (١٩٩٦-٢٠٠٠م)، والتي يراها د. فريد تجربة جارحة مريرة، ولعل القارئ يستحضر أيضًا أن د. فريد في رسالته المبكرة «التوحيد والوساطة» (١٩٩٥م) تحدث عن ما سماه آنذاك «الوثنية التنظيمية»[2] لكن بإلماحة خاطفة دون تركيز، وها هو يعود الآن بعد اثنتي عشرة سنة (٢٠٠٧م) ليتحدث عن التوثين

---

(١) فريد الأنصاري، **التضخم السياسي**، مصدر سابق، (ص:١٩٩).

(٢) فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، مصدر سابق، (ص:٢/ ١٦١).

نفسه، ويعتبر جزءًا من العاملين في الحركة الإسلامية وقعوا في خمسة استصنامات سياسية، وبعض المنتسبين للسلفية وقعوا في استصنام مذهبي، وجمع الجميع في هذه الرسالة، وقسّم فصول الرسالة علىٰ هذه الاستصنامات الستة.

ولا يمكن أن يغيب عن القارئ حالة الحنين والتوجّد علىٰ أيام الدعوة الأولىٰ التي عاشها د. فريد في أواخر السبعينات والثمانينات وحديثه الذي ينتزع دمعات القارئ والشيخ يستذكر البرامج و«المخيمات» وهي معمورة بالنسائم الوجدانية ولوعات الأخوّة الحميمية بين ثكنات ماركسية إلحادية كالحة، كان يتذكر كتبهم التربوية التي كانوا يتدارسونها ومجالسهم الإيمانية وتهجد الأسحار وتراتيل الإخوان حتىٰ تكاد تتوقف عن القراءة من حشرجات تُلجِمك . .

ثم يقارن د. فريد هذه الذكريات الدعوية المضطرمة بحالة البرود الإيماني التي خلقتها ظاهرة الاستغراق في الماجريات السياسية والانهماك في الصراع الحزبي ويقول في ختام هذه المقارنة (**وانسحبت التربية الإيمانية الدافئة من مجالس الإخوان، لصالح التربية السياسية القارسة . .**).

وهذه الاستصنامات الخمسة في الحركة الإسلامية هي بحسب رأي د. فريد (استصنام الخيار الحزبي، استصنام الخيار النقابي، استصنام الشخصانية المزاجية، استصنام التنظيم الميكانيكي، استصنام العقلية المطيعية).

ويصرّح د. فريد بأن أكبر خطأ وقعت فيه الحركة الإسلامية هو إنشاء حزب سياسي لها، وأما في التجربة التركية فيرىٰ أن الحزب غير إسلامي بل هو علماني يقوده أناس متدينون، والحركة الإسلامية منفصلة عنه تصنع التديّن العام، ويرىٰ أن هذا سبب نجاحه، وأن سبب إخفاق الأربكانية من قبله أنهم دخلوا بأحزاب إسلامية الراية، والحقيقة أن هذا التفسير والقراءة يثير إشكالات أكثر من كونه إجابة متسقة مع الرؤية الشرعية، حيث يثير إشكالية الموقف من العلمانية.

ويذكر د. فريد أن الحزب السياسي جعل «أبناء العمل الإسلامي منشغلين بهموم الناس الدنيوية فقط» فأفضىٰ ذلك إلىٰ «بناء خطاب مادي بالدرجة الأولىٰ»، وأن الانهماك في الماجريات السياسية زاد حتىٰ «صرت تسمع اتهام الداعية بأنه صاحب خطاب وعظي أو أنه غارق في الفقهيات»، وأن العمل الحزبي يخلق بيئة لبروز «الانتهازيين» والباحثين عن المناصب، حتىٰ «صار البعض يناور ضد إخوانه وينشئ أحلافًا ليكون علىٰ رأس الترشيحات البلدية أو البرلمانية».

في كل مناقشات د. فريد لمشكلة التضخم السياسي كان يتحدث عن أثر ذلك علىٰ العلماء والدعاة والشباب الخ، ولم أره -بحسب اطلاعي- تحدث عن أثر ذلك علىٰ الفتيات، إلا في هذه الرسالة حيث يقول -بحسب رؤيته- واصفًا التغير الأخلاقي في صفوف الفتيات العاملات في الأحزاب السياسية الإسلامية وكيف

نقص الحياء، ويصوّر الأمر طبقًا لوجهة نظره فيقول:

(كانت الفتاة المؤمنة في المرحلة التربوية للحركة الإسلامية لا تكاد ترفع بصرها إلىٰ الشاب حتىٰ يخفضُه حياؤُها الصادق ويردُّه إلىٰ الأرض . .، ثم إنها ترىٰ الرجلَ علىٰ الرصيف فتنحرفَ عنه إلىٰ الرصيف الآخر تحاشيًا لفتنة قد تقع منها أو عليها، لله درها! كيف كانت تمشي بوقار متعبدة بلباسها الساتر، متنزهة عن الألوان الصارخة والأشكال الفاضحة، لا تغنج في صوتها ولا تصنّع . .، أما اليوم فقد نبت جيل مشوه من هذا المسمىٰ بـ«الأخوات»، محجبات تبرجن بحجابهن أشد من تبرج السافرات . .، وإذا خاطبن الشباب سمّرن فيهم أعينهن! وتصنعن في أصواتهن أنغامًا زائدة وحروفًا باردة . .، تقترب منك إحداهن لحاجة فتكاد تدهسك بصدرها! يا ويلها!)[١].

وهذا توصيف د. فريد لواقع معيّن من وجهة نظره، ونحن لا يهمنا البحث في دقة تصوير هذا الواقع المعين بأشخاصه وأعيانه، هذا مستوىٰ من البحث نحن سويًا في غاية الحماس لتحاشي وضع أقدامنا فيه، وإنما الذي يعنينا علاقة التضخم السياسي بالفتاة المتدينة، وبشكل آخر: ما أثر دخول الفتاة المتديّنة في الأحزاب السياسية وانهماكها في العمل السياسي علىٰ حيائها واحتشامها؟

---

(١) ذكره د. فريد في خاتمة فصل «استصنام الخيار الحزبي» من كتاب «**الأخطاء الستة**» وقد حذفت منه بعض الإضافات والنعوت.

وأما ما سمّاه «استصنام الشخصانية المزاجية» فيقصد بها غياب العالم الرباني عن القيادة وبروز الزعامات السياسية ذات الخلفية الثقافية أو التكنوقراطية ويداخلهم الغرور والذاتية والأنا الفردية. وأما «استصنام التنظيم الميكانيكي» فيقصد به «الأسلوب الإداري الهرمي بحيث لا يتحرك الأدنىٰ إلا بحركة الأعلىٰ»، ويطرح بديلًا عنه شرحه بإسهاب في رسالته الخامسة في الفكر الدعوي التي سنتعرض لها لاحقًا.

وأما ما يسميه «استصنام العقلية المطيعية» فيعني به عقلية المناورات والمراوغة والخداع والحيل الذي صار -بحسب رأيه- يستخدمه الإسلاميون المنخرطون في الأحزاب السياسية داخل أحزابهم ذاتها، وفي هذا الفصل شرح د. فريد تجربته تفصيلًا عن المرحلة السياسية (١٩٩٦-٢٠٠٠م) التي يعتبرها مرحلة جارحة مريرة، وذكر أسماء الشخصيات والحركات والمواقف وذكر أحكامه عليهم.

وأما مصدر هذا المصطلح «العقلية المطيعية» فقد أطلق د. فريد هذا اللقب نسبة لشخصية يخالفها وهو الشيخ «عبد الكريم مطيع الحمداوي» الذي سبقت الإشارة إليه وهو زعيم تنظيم الشبيبة الإسلامية، وهذه وجهة نظر د. فريد، وتقتضي الموضوعية والإنصاف أن نشير لرأي الشيخ مطيع وجماعة الشبيبة وهو الرفض المستنكر لهذا اللقب والتوصيف، ولفهم رواية مطيع للأحداث والتطورات من وجهة نظره يمكن مراجعة المذكرات المنشورة في

سلسلة بعنوان (من ذاكرة العمل الإسلامي التأسيسي في المغرب: مذكرات الشيخ عبد الكريم مطيع الحمداوي)، وكذلك أيضًا مراجعاته المسجلة المنشورة، ومقالات بعض أصحابه[1].

ونعيد التأكيد مجددًا أننا غير معنيين هنا البتّة بالعلاقات المتوترة بين هذه الشخصيات العلمية والدعوية، وإنما يعنينا النماذج والمفاهيم والنظريات، كما أننا نقارب التاريخ بقدر ما يزودنا بالضوء الكافي لرؤية منعرجات الطريق فقط، وليس بعد رؤية الطريق إلا عزم المسير.

ونشير هنا إلىٰ الاتصال المحتمل بين فكرة «الوثنية السياسية» عند مالك بن نبي في نقده للاستغراق السياسي، التي سبقت دراستها حيث عقد لها مالك بن نبي فصلًا في كتابه «شروط النهضة» وسماه «دور الوثنية»، ثم علاقة د. عبد السلام الهراس بمالك بن نبي -كما سبقت الإشارة- حين سكنا سويًا في مصر عام ١٩٥٦م واجتهد الهراس في توصيل مالك بالمُترجِمين وطباعة بعض أعماله وكان حفيًا به وكتب عنه، ثم قيام د. عبد السلام الهراس بإنشاء جمعية الدعوة بفاس عام ١٩٧٤م، ثم اتصال فريد الأنصاري وانخراطه في جمعية الدعوة بفاس، ثم استخدام د. فريد لنفس مصطلح مالك بن نبي حيث مكث الأنصاري يردد مفاهيم التوثين والاستصنام في نقد التضخم السياسي، كما أن فكرة مالك بن نبي

(١) انظر مثلًا مقالة: د. حسن بكير، فريد الأنصاري وعقاربه في الدنيا والآخرة.

أن تطهير أنفسنا من القابلية للاستعمار له الأولوية علىٰ مواجهة الاستعمار بنفسه مباشرة، لأن الأول هو سبب الثاني، وهذا يشبه جدًا الفكرة التي ذكرها الأنصاري لاحقًا وهي أن تطهير أنفسنا من الفساد له الأولوية علىٰ مواجهة فساد النظام السياسي مباشرة لأن الأول هو سبب الثاني.

فهل هذا يعني أن ثمة اتصالًا استمداديًا محتملًا بين مالك بن نبي ود. فريد الأنصاري؟ لا أستطيع الجزم بشيء، لكن القرائن قائمة في أن المشرب الفاسي/الهراسي كان واسطة نقل الروح العامة لأفكار مالك بن نبي في أولويات الإصلاح إلىٰ د. فريد الأنصاري، وإن كانت تطورت بصورة مختلفة، أو باتجاه النورسية بصورة أدق.

الاستصنام المذهبي:

وأما الاستصنام السادس والأخير «استصنام الحنبلية في التيار السلفي» فلا صلة له بموضوعنا هنا وهو «التضخم السياسي»، وخلاصته أن د. فريد يُشيد ويُمجّد علماء أهل السنة الكبار المعاصرين الملتزمين بمنهج السلف والذين حرصوا علىٰ بثه، وخصوصًا ابن عثيمين والألباني، كما يقول د. فريد مثلًا:

(ويشهد الله أن من أحب حنابلة العصر إلىٰ قلبي اثنين: الشيخ العثيمين، والشيخ الألباني، فأما الأول فقد رأيته في مكة بالمسجد الحرام وهو يُدرّس، وقد كان شيخا فقيها حقًا، ربانيًا مربيًا، محبوبًا لدىٰ العامة والخاصة، لطيف المعشر رقيق القلب حكيمًا. وأما الشيخ العلامة محمد

ناصر الدين الألباني فقد كان رجلًا في أمةٍ، وأمّة في رجل، بل «أمير المؤمنين» في الحديث! فقد أنجز من التحقيقات والدراسات الحديثية ما ينوء به جيل من العلماء، قد بارك الله له في علمه وفي وقته وفي عمره).

وقال أيضًا عن الشيخ الألباني (تميزت مدرسة العلامة محمد ناصر الدين الألباني بتوازن واعتدال في الغالب)، وشرح أسباب ذلك، وذكر محاسن العلماء والدعاة الذي بثوا مذهب السلف ودروهم في مواجهة الشركيات والمحدثات والبدع والدجل الصوفي الطرقي ونشر التوحيد والتمسك بالسنة وتحقيق الأحاديث واستبعاد الضعيف والموضوع، ولكنه ينتقد بعض المنتسبين لمذهب السلف في المغرب الذين يصفهم بعدة ألقاب ذكرها في رسالته.

وجوهر نقد د. فريد علىٰ هؤلاء المنتسبين لمذهب السلف يدور حول أربعة محاور: الأول مراعاة المعطيات المحلية للمغرب، والثاني حسن معاملة المخالف، والثالث عدم التوسع في التدقيقات العقدية، والرابع ترك تضخيم بعض مسائل الفروع، وقد فصّل هذه المسائل وذكر مشاهدات له من زاوية نظره وتوصيفه.

وأما مسألة مراعاة المعطيات المحلية للمغرب فيقصد بها المذهب الفروعي المالكي والزي المغربي والبحث عن علماء يمثلون مذهب السلف من تاريخ المغرب نفسه ونحو ذلك، وقد رأيت د. فريد يعوّل علىٰ ذلك في عدة من كتبه، كقوله مرةً (لن يكون للخطاب الديني أثره الفعّال المستمر إلا إذا كان «مغربيًا»)[1]،

---

(١) الأنصاري، الفجور السياسي، مصد سابق، (ص: ١٣٠).

والذي يظهر لي -والله أعلم- أن د. فريد بالغ في هذه المسألة جدًا، وتحولت من مصلحة دعوية تراعىٰ بقدرها، إلىٰ تكريس للمحلية وترسيخ للمعايير الإقليمية في الخطاب الشرعي.

وهذا المنزع خلاف تاريخ الإسلام كله، فما زال المسلمون في كل صقع يستفيدون من غيرهم من علماء الأقاليم الأخرىٰ، فمنطقة نجد مثلًا تكرع من بغداد ابن حنبل، ودمشق ابن تيمية، ومصر ابن حجر، وأندلس ابن عبد البر، ويمن عبد الرزاق، الخ، هذا من حيث التراث، ومن حيث المعاصرين فأي مهابة في نفوس أهل الجزيرة تضارع شاكر مصر، ومعلمي اليمن، وشنقيطي موريتانيا؟! وغيرهم من علماء الإسلام.

بل الذي ينبغي علىٰ الداعية الحكيم أن يربي مجتمعه علىٰ تجاوز المعايير السايكسبيكوية في تقييم العلماء والدعاة وتحديد المشارب العلمية، لا غرس المزيد من عروق القُطرية في الأرض، والذي استغربته أن د. فريد ﷺ ينتقد الاستمداد من فقهاء الحنابلة الذين منبعهم الشام ومصر، بينما هو مهموم في أخريات حياته بنشر وبث خطاب الصوفيَّيْن النورسي الكردي وكولن التركي في المغرب، والواقع أن النورسي وكولن أبعد من فقهاء الحنابلة عن المغرب، جغرافيًا وإثنيًا ولغويًا ومنهجيًا.

وأما قضية حسن معاملة المخالف فيقصد بها ضرورة مراعاة سلوكيات الذوق واللباقة والحكمة في دعوة المتلبسين بالبدع الصوفية ومعاملة المخالفين من الحركات الإسلامية ونحو ذلك.

دويّ الأخطاء الستة:

هذه الرسالة «الأخطاء الستة» اختلفت ردود الأفعال حولها بشكل حاد جدًا بين مُشيد ومندّد، بل بلغ الأمر بشيوع روايات حول موقف المؤلف نفسه من رسالته هذه، ومن يقول أنه تراجع عنها، ومن يقول أنه أوصىٰ بأن لا تعاد طباعتها، وقد سئل د. فريد نفسه في محاضرة مسجلة بأنك ندمت علىٰ الكتاب؟ فنفىٰ ذلك، والله أعلم بحقيقة الحال.

وهذه الرسالة بكل وضوح رسالة غير منسجمة مع الخط التأليفي للدكتور فريد رَحِمَهُ اللَّهُ، أو علىٰ الأقل بالنسبة لي، بدًا من لغة وأسلوب الكتاب وانتهاء بإخراجه الفني، فهذه الرسالة أكثر فيها الدكتور فريد من تعيين أسماء الدعاة والحركات الإسلامية والحكم عليهم تعديلًا وتجريحًا، مع توسع في ألفاظ التجريح، وهذا غير معهود في مؤلفاته السابقة بل كان سابقًا يميل للإجمال والتلميح وعدم التعيين، والتلطف والمداراة، حتىٰ أنه بسبب هذا المكوّن الجديد احتاج أن يشير في مقدمة رسالته إلىٰ «الشروط الشرعية لتجريح الأشخاص والأعيان»، حيث لم يكن محتاجًا له قبل ذلك إذ لم يكن يقاربه، وأظن أنه بسبب كونه في هذه الرسالة كشف أكثر ما بخاطره عن الأعيان والأشخاص والحركات قال في مطلع كتابه هذا «راجين أن يكون هذا الكتاب هو آخر ورقاتنا النقدية للعمل الإسلامي بالمغرب خاصة».

وهذه اللغة الصاعقة في الرسالة ليست عفوية بل ذكر د. فريد

أنها مقصودة من جهته، وقال أن الحركة الإسلامية «لا خلاص لها إلا بصدمة توقظها من التعلق بأوثانها المعنوية» واستشهد بقصة بلقيس وأن صدمة الصرح أيقظتها من أوثانها المادية.

وأما إخراج الكتاب فقد تحدث كثير من المُعلقين في المغرب متسائلين لماذا استعمل الدكتور لغة العقارب، فوضع علىٰ غلاف الكتاب صورة «عقرب خضراء» كبيرة أضخم من عنوان الكتاب، ثم أخذ في الكتاب يتحدث عن العقارب ويقول «لكشف خطورة العقارب الخضراء في العمل الإسلامي»، ويقول في موضع آخر «وكانت سببًا في تفريخ العقارب الخضراء داخل الصف الإسلامي»، ويقول «وانتشرت العقارب الخضراء في كل جهة وقطاع».

هذا بالنسبة لما يسميه العقارب في الحركة الإسلامية، ولما جاء لنقده لبعض المنتسبين للسلفية قال «أنتج في مرحلة انحرافه عقارب أشد خضرة من عقارب الحركة الإسلامية»، وقال «فكانت عقارب السلفيين بذلك أشد وأنكىٰ»، حتىٰ قال د. الريسوني في مناقشته للكتاب «العقرب الخضراء هو العنوان الأكبر والأظهر علىٰ الغلاف».

وهذا اللغة الداهمة التعيينية غير اعتيادية ومغايرة للنسق النفسي في التأليف لدىٰ د. فريد في مؤلفاته السابقة كلها، واللاحقة أيضًا لهذه الرسالة.

إلىٰ التنظيم الفطري:

في عام (٢٠٠٩م) طُبع للدكتور فريد كتابه الذي أعتبره الكتاب الخامس والأخير في نقد وتأصيل مشروع الفكر الدعوي المعاصر، وهو كتاب (**الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلىٰ دعوة الإسلام**).

بكل صراحة ووضوح يجسد هذا الكتاب لحظة خيبة الأمل الأخير من إصلاح «التضخم السياسي» في الحركة الإسلامية، إصلاحًا من الداخل، ولذلك طرح د. فريد في هذا الكتاب تأصيلًا وحضًا لخلع رداء الحركة الإسلامية والانتقال إلىٰ نطاق الدعوة العامة، وأطلق في بداية كتابه هذا الاستنهاض الواضح (**من ذا يبادر للإسهام في تسجيل خطوة الانتقال التاريخي الكبير .. من «الحركة الإسلامية» إلىٰ «دعوة الإسلام»؟**)[1].

واعتبر الدكتور فريد في هذه الرسالة أن مصطلح «الحركة» أصلًا مصطلح غربي سياسي دخيل (movement)، وأنه يحمل خلفيات غير إسلامية، وأن القضية ليست لفظية، بل هذا المصطلح يحمل معه جهازًا مفاهيميًا كاملًا ونظامًا تصوريًا شاملًا، وأنه مع ذلك كله «فالحركة الإسلامية استنفدت أغراضها»، وأننا اليوم في بيئة العولمة والنظام العالمي الجديد فإن أي دخول عبر هذه الصيغ

---

(١) فريد الأنصاري، **الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلىٰ دعوة الإسلام**، دار السلام، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، (ص: ٢٤).

الحركية يعني الانخراط في فلك هذا النظام، وأنه لِتنظيف الفكر الدعوي من هذه الحمولة يجب العودة للمصطلح الشرعي «الدعوة»[1].

حسنًا، فما هو المفهوم المفتاحي في الدعوة إذن؟ يرىٰ د. فريد أن «كل ضروب الانحراف البشري المعاصر في التصورات والسلوكيات راجع إلىٰ انحراف الفطرة»، ولذلك فإن القرآن يأمرنا بالعودة إلىٰ الفطرة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾، وبالتالي فإن «قضية الفطرة إذن هي قضية الدين في هذا العصر»[2].

إذا كان د. فريد يدعو في هذا الكتاب لإقفال المقرات الحركية والحزبية والتحليق في فضاء الدعوة العامة، فهل هو يقصد تطليق أصل التنظيم والترتيب في الدعوة إلىٰ الله؟ الجواب لا، ولكن د. فريد يرىٰ الانتقال من «التنظيم الحركي/ الميكانيكي» كما يسميه إلىٰ ما سبك له مصطلح «التنظيم الفطري»، بما يعني أن النظام في الدعوة يؤخذ من الفطرة الدينية نفسها، فالشعائر وأصول الدعوة في القرآن والسنة تحمل في باطنها محتوىً تنظيميًا وهي التي رسمت أصول التنظيم الدعوي، فالصلوات الخمس وصلاة الجمعة والأعياد ونحوها كلها تنظيم لحياة المسلم، وأما البرنامج الدعوي فهو يقوم علىٰ ركنين تنظيميين كلاهما فطريان في أصل الدين، الأول هو العلماء الربانيون، والثاني مجالس القرآن، وكلاهما

---

(١) فريد الأنصاري، **الفطرية**، مصدر سابق، (ص: ٢٥، ٢٦، ٣٨، ٧٥).

(٢) فريد الأنصاري، **الفطرية**، مصدر سابق، (ص: ٩٩-١٠٤).

منصوصان، وأهم فرق بينهما عنده كما يقول (**التنظيم الفطري دين بذاته . . ، وأما التنظيم الميكانيكي فالدعوة به مغامرة**)[1].

وبناءً علىٰ ذلك راح د. فريد يستخلص لهذه الفطرة أركانًا ومسالك للوصول ومحظورات تعارضها، بل بلغ الأمر مبلغًا غريبًا، حيث حدد أورادًا وأذكارًا معينة لمنهج الفطرية، تبتدئ بآية الفطرة «فطرت الله التي فطر الناس عليها» ثم بعض الأذكار النبوية، ثم أدعية خاصة، بأعدادٍ معينة، وقال (**يجوز للمؤمن أن يختار آية من كتاب الله أو سورة يلتزم قراءتها يوميًا أو كثيرًا، إذا وجد فيها مناسبة لحاله أو علاجًا لدائه ولعصره . . . ، ونحن نرىٰ في آيات الفطرة المذكورة علاجًا مهمًا وترياقًا عظيمًا لداء الانحراف المنهاجي عن الفطرة الإيمانية في هذا العصر، فيحسن لذلك الإكثار من تلاوتها**)[2].

والحقيقة أن التخصيص والمداومة من أعظم بوابات المحدثات، قال الإمام ابن تيمية (**المداومة علىٰ خلاف ما داوم عليه رسول الله ﷺ في العبادات بدعة باتفاق الأئمة**)[3]، وقال رحمه الله (**ليس كل ما يشرع فعله أحيانًا تشرع المداومة عليه**)[4]، وقال رحمه الله (**التفريق بين السنة والبدعة في «المداومة» أمر عظيم ينبغي التفطن له**)[5].

---

(١) فريد الأنصاري، **الفطرية**، مصدر سابق، (ص: ١٦٠-١٦٧).

(٢) فريد الأنصاري، **الفطرية**، مصدر سابق، (ص: ١٢٥).

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (ص: ٢٢/ ٢٢٥).

(٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (ص: ٢٢/ ٥١٣).

(٥) ابن تيمية، **الفتاوىٰ الكبرىٰ**، (ص: ٥/ ٣٥٨).

ولما كان «العالم الرباني» هو الركن الأول في التنظيم الفطري؛ فقد ختم كتابه هذا بما يشبه المتن لتأهيل الجانب التربوي في «العالم الرباني»، ويتضمن هذا المتن (٢٤) بابًا كل باب معنون بخصلة تربوية من خصال الربانية، ثم خلاصة مركزة، ثم عدد من النصوص التي تدل علىٰ الترجمة، وأول باب منها هو عن الإخلاص، وآخر باب في الأذكار، مرورًا بباب عن (فتنة العجب التنظيمي) وباب عن (فتنة الزعامات) ونحوها[١].

وقد سبق أن أشرنا أن انتقال د. فريد من تجربة العمل الحركي مستاءً من كمية السياسة إلىٰ الدعوة العامة بالتركيز علىٰ الإيمان والقرآن هي من أسباب ميله إلىٰ الداعية المتصوف بديع الزمان النورسي، حيث كان د. فريد يشعر بنوع من التناظر بين تجربته وتجربة النورسي، في محطة الإقلاع ومحطة الوصول، ولعلنا هنا ننقل أحد هذه المشاعر التي يصوّرها د. فريد حيث يقول في رسالته «مفاتح النور في مفاهيم رسائل النور»:

(ميّز النورسي في رسائله بين شخصيتين من ذاته: الأولىٰ شخصية «سعيد القديم» الذي اختار الانخراط في العمل السياسي، وكان قبل الأربعين من عمره، أما «سعيد الجديد» فهو الرجل القرآني الذي تفرغ لبناء المنهج القرآني في المجتمع، مرددًا عبارته المشهورة «أعوذ بالله من الشيطان ومن السياسة»).

---

(١) فريد الأنصاري، **الفطرية**، مصدر سابق، (ص: ١٨٧-٢٦٢).

لا نستطيع أن نكتفي بالشعور بأن هذا مجرد رسم ريشة خارجية لانعطافات طريق النورسي، بل إن ميول الأنصاري ونزوعاته ملموسة علىٰ حدود هذا المشهد، ومن الواضح جدًا أن الأنصاري يكتب وهو يشعر بنفسه، ويحس بكمية المشترك بينه وبين النورسي، وقدر التماثل الكبير في الانتقال من التجربة السياسية إلىٰ الدعوة العامة بالتركيز علىٰ القرآن، حتىٰ أننا نستطيع أن نقول لعل الأنصاري نفسه كان يفكّر وهو يكتب هذا النص بشخصيتين، شخصية «فريد القديم» الذي اختار الانخراط في العمل السياسي، وشخصية «فريد الجديد» الرجل القرآني الذي تفرغ لبناء المنهج القرآني في المجتمع . .

هذه هي تجربة الشيخ د. فريد الأنصاري، وهذه هي نماذجه فيما يخص العلاقة بين الدعوة والسياسة، بدأها بالتحذير من التعصب للهياكل الحركية والكتب الفكرية المعينة باعتبارها وساطة تربوية لا توحيد كما في كتابه «التوحيد والوساطة»، ثم زاد النقد إلىٰ كشف ظاهرة الفجور السياسي وأن الحركة الإسلامية مشغولة بالعمل السياسي المباشر عن التوجه إلىٰ تدين المجتمع ومعالجته كما في رسالته «الفجور السياسي» وهي في نظري أحسن ما كتب الشيخ د. فريد، ثم زاد الأمر توسيعًا في رسالة «التضخم السياسي» لكنه استدل لذلك بدليل مُشكل وهو ندرة النصوص والأحكام في باب السياسة الشرعية وأنه لم يؤلّف فيه إلا بشكل متأخر ودخلته

الاصطلاحات الفارسية وقد سبقت مناقشة هذه الأدلة، ووصل ذروة الاستياء في رسالته «الأخطاء الستة» التي وصف فيها الاستصنام السياسي والاستصنام المذهبي، وكان في كل هذه الرسائل الأربع يؤكد بصيغ متنوعة أنه ليس ضد الجماعات الإسلامية الحركية، ثم في رسالته الخامسة «الفطرية» دعا لتجاوز التنظيمات الحركية كلها إلىٰ ما سماه «التنظيم الفطري» الذي يكون نظامه من نفس النصوص الشرعية كأوقات الشعائر ومرجعية العلماء الربانيين ومجالس القرآن.

حصائل وتعقيبات

خلاصات:

لا شيء يتواطأ عليه أهل العلم والإصلاح اليوم كالشجىٰ من حجم التحديات أمام المجتمع المسلم، مثل الحاجة إلىٰ إحياء الإيمان والتعلق بالله في كل دقائق الحياة وتجريد القصد له سبحانه وتفويض الأمور له، وتزكية الأخلاق والقيم، وبث الفقه في الدين، ورفع مستوىٰ الثقافة الجادة، والنهضة بإمكانيات المجتمع المدنية، ومطالبه الحقوقية، ومناهضة التيار الجارف لإعادة تأويل أحكام الإسلام لينسجم مع ثقافة الغالب علىٰ مستوىٰ الثقافة والتصور، ومناهضة التيار الجارف لبث التدهور الأخلاقي والقيمي وتطبيعه عبر الفنون المرئية والمسموعة علىٰ مستوىٰ السلوك والآداب، ونحوها من المطالب الشريفة . .

وقد رأينا من خلال ما سبق أنه لا يمكن إصلاح هذا الواقع دون فقه الواقع، أي دون استيعاب أنماط تشكّله وصيغ تفكيره

وطبيعة احتياجاته وحدود إمكاناته، سواءً الاطلاع علىٰ الواقع الفكري أو الواقع السياسي، ولكن للأسف فإن بعضًا ممن دخل بمثل هذا المقصد الشهم اضطرب توازنه، فمالت به تروس الشبكات واستولجته في مسلسل أحداثها ووقائعها حتىٰ بات مُستتبَعًا مَقودًا في حراكها، بعد أن كان طرفًا منتِجًا يستثمرها، وصارت أوقات بعض شباب الإسلام تُشوىٰ علىٰ جمر الماجَريات، وتهبط تدريجيًا إلىٰ دركة مطاردة المهاترات الفكرية ومماراة المسائل الصغيرة، واستقصاء تعليقات الناس علىٰ كل نبأ جليل وهامشي، وتبخّر الانكباب علىٰ الجهود الجادة والمنظمة في المعرفة والسلوك والإصلاح، حتىٰ انتهت بعض النفوس إلىٰ حالة «كثرة الكلام وقلة العمل»، وتزداد الصورة تعقيدًا بتوهم المرء أنه في قلب عملية التغيير الاجتماعي وهو مجرد مراقب ومتفرج ومُعلّق لا غير، ضمن ملايين المتفرّجين الذين وردوا علىٰ هذه الدنيا وغادروها وقد فاتهم شرف الحشر في رتل العلم والإصلاح . .

وظاهرة اختطاف التنين الشبكي لاستقلال الأفراد واختلاس أوقاتهم وحرفهم عن مسارهم وتحويلهم لكائن سبهللي، لم تعد من قبيل النياحة العامية التقليدية التي تبعثها صدمة الوهلة الأولىٰ أمام طفرات النمو التقني، والمألوفة في تاريخ التقنية وردود فعل الثقافات تجاهها، لا، بل هذه الحالة اليوم صارت عينة بحث تعاورتها الدراسات النفسية والاجتماعية، حتىٰ بات هذا الحقل له أدبياته النشرية ومراكزه الاستشارية المتخصصة في بعض الدول،

وكشفت هذه الدراسات عن كثير من التركيبات المدهشة أثناء تشريحها لهذه الظاهرة، خصوصًا بعد أن بلغت مستوىٰ «السلوك القهري»، وتفاوتت مناهج الباحثين في مقاربة الظاهرة وتفسيرها.

وقد تناولنا بعض تجليات الظاهرة كالتصفح المتمادي المستطرد، والوقوع في متتالية الخبر والتعليق والتعليق علىٰ التعليق، وورأينا كيف يمكن أن يكون الانهماك الشبكي هو حالة هروب من الالتزامات والمهام العلمية والعملية أكثر من كونه تعلق بمادة جاذبة، ولذلك تزداد شراسة الرغبة في التصفح في أشد لحظات ضغط المهام العلمية والعملية، وشاهدنا أيضًا كيف يبلغ الأمر ببعض النابهين إلىٰ الحرج الاجتماعي من التبديد الشبكي لأوقاتهم بما يقودهم للإسرار والتخفي حال التصفح أو تمويه كمية الوقت المُبذَّر، وربما يتألم المرء من حاله في أوائل الشعور بالمشكلة ثم يخف الوقع بمشاركة النظراء، كما أن الإمكانات المعلوماتية المهولة التي فتحتها لنا ثورة نظم الاتصالات الحديثة رفعت احتمالات السقم بعقدة الاستقصاء وأسفرت عن ما سماه بعض الباحثين «إدمان البيانات».

واختلال التوازن في معاملة طوفان الآلة المعلوماتية الحديثة أفضىٰ لاضطرام أعمار شباب الإسلام في تنّور الماجَرَيات الشبكية والماجَرَيات الفكرية والماجَرَيات السياسية علىٰ حساب التحصيل العلمي والانجماع الإيماني والإنتاج الإصلاحي؛ وهذه الحالة يجب أن لا تكون مشكلة نصوِّب النظر إليها ببرود الأجنبي ..

ويجب أن لا يدعونا مضي الزمن علىٰ المشكلة وكثرة العالقين في مصايدها إلىٰ تجرع مضض التساكت . . بل ربما أفضىٰ الأمر إلىٰ ما هو دون ذلك مما عبّر عنه أبو حامد في الإحياء يومًا بأنه «مسارقة الطبع من مسالك القرناء» . . فتصفُّدُه الماجَرَيات داخل سياجها بعد أن كان قد غشيها يتوثّب حيوية لحلّ وثاق أسراها . .

ولقد لمسنا في مدرسة البشير الإبراهيمي -أسبل الله علىٰ قبره الرحمات- تمثالًا مجسدًا للجديّة والتسامي عن الترهات، وتعلمنا نموذجًا خلابًا لمعادلة التوازن، عبر فقه الواقع وإصلاحه دون الذوبان في ماجَرَياته، كان تاريخًا أخّاذًا من التكوين العلمي الجاد، في حفظ العلم وضبطه، وفي الجلد والدأب علىٰ المطالعة وجرد الخزائن، ثم رأينا كيف مكث يَدْرُس مجتمعه زمنًا ويصمم مشروع الإصلاح الواقعي الحصيف، ثم اجتهاده في العمل الإصلاحي الفعلي وصبره علىٰ البلوىٰ والضراء، وطالعنا شدة تحذيرات الشيخ البشير لشباب الإسلام أن لا يفقدوا توازنهم فينصرفوا عن العلم إلىٰ الانهماك المفرط في جدل الأنباء والوقائع والأحداث.

ورأينا في تجربة مالك بن نبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ نموذجًا للجدية في المعرفة والتحليل، وكيف دفع الأكلاف الباهضة لقاء موقفه المبادئي من هيمنة الاستعمار وهو تحت نيره، ومر بنا هتافات مالك بن نبي الحارّة للأمة بأن الطريق ليس الانخراط العام في الخطابات والجدليات السياسية والإفراط في لغة الحقوق والمطالبة، وإنما الطريق عنده هو ما يسميه «منطق العمل» الذي يحوّل الأمة كلها -حسب

تعبيره- إلىٰ «ورشة للعمل المثمر».

وأما أبو الحسن النّدْوي رَحِمَهُ اللَّهُ فمن أجلىٰ لحظات جديّته مثابرته في ريعان الفتوة لتعلم أربع لغات، ثم القراءة المنظمة في تاريخ الأمم والثقافات بتلك اللغات الأربع، وتوظيف ذلك كله في صياغة أطروحته المدوية لكشف وبرهنة خسارة العالم بتراجع المسلمين عن دورهم التاريخي .. ومن جهة أخرىٰ لفت أبو الحسن انتباهنا إلىٰ النهاية القصوىٰ لمستوىٰ التصعيد في الانهماك السياسي وهو رفعه من مستوىٰ السلوك العارض إلىٰ مستوىٰ التأصيل الشرعي بجعل غاية وغرض الإسلام هو المشروع السياسي والبقية وسائل، ثم أوضح أبو الحسن ماذا يتمخض عن ذلك من المآلات.

وقد تنسلّ من الذهن كثير من تفاصيل هذه الدراسة لكنني لن أنسىٰ أن المثقف شديد الحضور د. عبد الوهاب المسيري رَحِمَهُ اللَّهُ كان يشتغل في الموسوعة منذ السادسة صباحًا وحتىٰ الثانية عشرة مساءً! وقد عكف علىٰ المشروع ثلاثين عامًا، ثم مغامرته في الدخول للكويت لحظة الاجتياح العراقي لإنقاذ ملفّات مشروعه الثقافي، وأخبرنا المسيري أنه من أكبر الأوهام تصوّر أن المشروع الفكري المؤثر في الواقع يلزم منه الانهماك في ملاحقة الأحداث والأنباء اليومية، بل أخبرنا المسيري صاحب المشروع الفكري المؤثر أنه مارس علىٰ نفسه ما سمّاه «الانفصال المؤقت» و«الانغلاق النسبي» و«العزلة النسبية»، وتحاشىٰ الكتابة الحدثيّة الدوريّة ليتفرغ لتأسيس منظور حول البنىٰ والكليات.

ولا أعلم شخصية علمية أو دعوية معاصرة منحت هذه الإشكالية اهتمامًا وتأليفًا مثل الشيخ د. فريد الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث كتب في تأصيل إشكالية العلاقة بين الحقل السياسي والمشروع الدعوي أربع دراسات (الفجور السياسي، التضخم السياسي، الأخطاء الستة، الفطرية)، وكان يتحزّن ويلتعج وهو يروي قصة شباب كان يراهم من حوله يذوقون حلاة الإيمان ثم ما زالت بهم الماجَرَيات السياسية حتىٰ فقدوا الشعور بهويتهم الإسلامية، وحتىٰ تحولوا من دعاة يوظِّفون السياسة لإصلاح المجتمع، إلىٰ مجرد أدوات توظفهم السياسة للتربيت علىٰ الغطيط الاجتماعي . .

الاستنامة للواقع:

لا أحصي كم رأيت شخصًا يظن أن حمل هموم الأمة والتحرُّق لقضاياها يستلزم في النهاية الاستغراق في متابعة الواقع وأحداثه وأنبائه . . ومن شدة كثرة الطرق علىٰ هذه القضية لقد ظننت يومًا أنها مُسلّمة فكرية في مشروع الإصلاح . . وكم كان عجبي شديدًا حين رأيت كثيرًا من فطاحلة العلماء المصلحين وعمالقة الفكر الإسلامي المؤثرين يتبنّون الرؤية النقيضة تمامًا لذلك . . ولقد سبق في هذه الدراسة اقتباس نماذج متنوعة تؤكد علىٰ مخاطر مَهلَكة الماجَرَيات، ويمكن أن أزيد هاهنا في خاتمة هذه الدراسة شاهدًا تأكيديًا جديدًا للأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ يؤكد فيه عكس الصورة الشائعة، ويقول (**الاستغراق في واقع الحياة يجعل النفس**

تألفه وتستنيم له؛ فلا تحاول تغييره)[1].

نعم، الدوران في تروس الماجَرَيات الفكرية والسياسية يزيح المرء عن الجهود الجادة والمنظمة في المعرفة والإيمان والإصلاح، وينتهي بصاحبه إلىٰ حالة «كثرة الثرثرة وشح العمل»، ويخلق الوعي المزيف بأن يتوهم المرء أنه في كبد مشروعات الإصلاح، وهو واضع ذقنه علىٰ كفه فوق أريكة المشاهدين لا غير . .

فكرة الصوم عن الأخبار:

سبق أن نقلنا عن المسيري أسلوبه في «الانفصال المؤقت» و«العزلة النسبية» عن الأخبار، فهل هذا أسلوب شاذ في الإنتاج العلمي والعملي؟ الحقيقة أن أسلوب الإمساك عن متابعة الأخبار لغرض صحيح مؤقت روي عن طائفة من السلف، فقد روي عن التابعي الجليل مُطرِّف بن عبد الله بن الشخير (ت٩٥هـ)، أنه قال **(لبثت في فتنة ابن الزبير تسعًا أو سبعًا، ما أَخبرْت فيها بخبر، ولا استخبرت فيها عن خبر)**[2]. وجاء نحو هذا عن القاضي شريح (ت٨٠هـ) حيث روىٰ ابن أبي شيبة وغيره عن شريح قال **(ما أخبرت ولا استخبرت مذ**

---

(١) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، (ص: ٦/ ٣٧٤١).

(٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرىٰ**، دار الكتب العلمية، تحقيق محمد عطا، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، (ص: ٧/ ١٠٣).

كانت الفتنة)[1]، والاستخبار هو طلب الأخبار والسؤال عنها، فهم يحكون تجربة لهم أنهم في مدة معينة حجزوا أنفسهم عن نقل الأخبار وعن تطلّبها والتفتيش عنها، لغرض شرعي صحيح.

وهذا المروي عن السلف له نوع صلة باستراتيجية ترد في عدة حقول معاصرة، كالحقل الذي يسمىٰ الطب التكاملي وحقل تنمية الذات ومهارات النجاح ونحوها، ويطلقون علىٰ هذه الاستراتيجية مفهوم «**الصوم عن الأخبار**» (news fast)، وأول من بلور هذا المفهوم -بحسب ما أعلم- هو الطبيب الأمريكي د. أندرو ويل (Andrew Weil) (و**١٩٤٢**م)، وهو من رموز الدمج بين الطب الرسمي والطب البديل الذي يسمىٰ «الطب التكاملي» (Integrative medicine)، وبرغم أن هذا الفرع بات معترفًا به في بعض الأكاديميات الغربية؛ إلا أنه حقل ينبغي الاحتراس في التعامل معه، حيث تتسرب له عبر المشرقيات الطبية مفاهيم عرفانية وشعبوية في قالب لغة غربية فتروج علىٰ القارئ العربي ظنًا أنها حقائق طبية معملية، بينما جزء كبير منها من تراث النساك في كهوف الصين وغابات الهند!

وعلىٰ أية حال فالدكتور أندرو ويل هذا، طرح من جملة ما طرح، مفهوم «الصوم عن الأخبار» (news fast) لتكون وسيلة من وسائل الاستشفاء باعتبار أن نشرات الأخبار متلهفة لبث أنباء

---

(١) ابن أبي شيبة، **المصنف**، تحقيق كمال الحوت، دار التاج، الطبعة الأولىٰ، **١٤٠٩**هـ-١٩٨٩م، (ص٧/ ٤٨٦).

الكوارث والحروب والصراعات الخ بما يغذي في المُشاهد المشاعر السلبية[1].

وهذا كما ترىٰ مدخل مختلف عما نحن فيه، لكني رأيت عرض موجز عنه باعتبار اشتراكه مع موضوعنا في أصل فكرة «الامتناع المؤقت عن الإخبار والاستخبار» التي ذكرها التابعيان الجليلان مطرف بن عبد الله بن الشخير والقاضي شريح، ثم فكرة «الانفصال المؤقت والعزلة النسبية» التي ذكرها المسيري من المعاصرين وأنه استعان بها في الانكباب علىٰ التأليف.

امتيازات الفتوة العلمية:

الحقيقة أن كل ما يُذكر في تحليل مخاطر الاستغراق في الماجَريات فإنه لا شيء بالنسبة للشاب في المرحلة الذهبية للتحصيل العلمي، فهذه المرحلة لا عديل لها، فلها خصائص وامتيازات لا تسبح في النهر مرتين، ومن خصائص هذه المرحلة أن الذاكرة العلمية في أسعد لحظات فتوتها حتىٰ أن الإمام فقيه الكوفة علقمة النخعي (ت٦٢هـ) وهو أخص تلاميذ ابن مسعود به، روىٰ أبو زرعة الدمشقي (٢٨١هـ) في تاريخه عنه أنه قال **(ما حفظت وأنا**

(١) Edlin G.m Golanty E. & Brown K., *Essentials for Health and Wellness*, Jones & Bartlett, 2000, p.378; Chandler S., *100 Ways to Motivate Yourself*, 2008, p.212; Brockie C, *Take Control of Your Health*, Ascension Int'l Group, 2009, p.50; Berry C., *Reflections for a Better Life*, WestBow Press, 2013, p.65.

شاب، فكأني أنظر إليه في قرطاس)[1].

ومن خصائص هذه المرحلة الذهبية للتحصيل العلمي أنها لا تنيخ ركابها طويلًا، وإنما تنصلت بين يدي المرء كأنما تسابق الظل، وقد كان أحمد الوراق المعروف بالإيتاخي ممن روىٰ عن إمام أهل السنة والجماعة الإمام الجبل أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد ذكره الخلال، ونقل عنه أنه روىٰ عن الإمام أحمد وصفًا بديعًا لسرعة تقضّي مرحلة الشباب، حيث يقول الخلال عن الإيتاخي **(كان عنده عن أحمد مسائل، منها قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «ما شبّهت الشباب إلا بشيء كان في كمي فسقط»)**[2]، وكم من إنسان يعيش مرحلة الشباب معصوب العينين عن النظر إلىٰ الموعد القريب لإقلاع هذه المرحلة، وما زال ينفق ساعات هذه المرحلة النفيسة في الفضول والتفرّج، وما أقرب أن يتفاجأ أن شيئًا في كمه سقط!

الغيرة علىٰ الزمن:

وقد جاءت نصوص كثيرة في خُلُق «الغيرة»، ومن أعظم مراتبها الغيرة علىٰ الحرمات والغيرة علىٰ الدين، كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال **(إن الله يغار، وإن المؤمن يغار، وغيرة الله أن يأتي المؤمن ما حرم عليه)**[3]، وفي

---

(١) أبو زرعة، **تاريخ أبي زعة الدمشقي**، تحقيق شكر الله القوجاني، المجمع اللغوي الدمشقي، (ص: ٢/ ٦٥٠).

(٢) أبو يعلىٰ، **طبقات الحنابلة**، تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين، (ص: ١/ ١٨٣).

(٣) البخاري (٥٢٢٣)، مسلم (٢٧٦١).

الصحيحين أيضًا من حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ قال (**ما من أحد أغيرُ من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش**)[1]، وغيرهما، وقد استفاض أهل العلم في شرح معنىٰ الغيرة علىٰ الحرمات والغيرة علىٰ الدين وعدّدوا من فروعها واستحضروها في مواضع كثيرة، ولكن من ألطف ما رأيته من استجلاء تطبيقات الغيرة، ما ذكره القوم من أهل السلوك من معنىٰ «الغيرة علىٰ الزمن» و«الغيرة علىٰ الوقت»[2].

وقد تحدث شمس الدين ابن القيم علىٰ معنىٰ «الغيرة علىٰ الزمن» في عدد من كتبه، فوضع مبحثًا في كتابه «الفوائد» في أنوع الغيرة، وذكر منها (**وكذلك يغار علىٰ أوقاته أن يذهب منها وقت في غير رضىٰ محبوبه**)[3]، وشرح ابن القيم «باب الغيرة» في منازل أبي إسماعيل وقال (**الوقت أعز شيء عليه، يغار عليه**)[4].

مع الاحتراس في أن «الغيرة» في اصطلاحات القوم وقع فيها اشتراك معروف أفضىٰ لمعانٍ مُحدَثة من جهة وإلىٰ التباس الفهم

---

(١) البخاري (٧٤٠٣)، مسلم (٢٧٦٠).

(٢) أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، (ص: ٢٨٩)؛ أبو إسماعيل الهروي، منازل **السائرين**، مكتبة الشرق الجديد، (ص: ٩٠).

(٣) ابن القيم، الفوائد، تحقيق محمد شمس، طبعة المجمع، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٩هـ، (ص: ٤٩).

(٤) ابن القيم، **مدارج السالكين**، حقق هذا الجزء د. خالد الغنيم ضمن سلسلة رسائل جامعية في تحقيق الكتاب، دار الصميعي، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، (ص: ٢٨٦٤).

بأغراضهم من جهة أخرىٰ، وليس هذا موضع عرضه[1].

الزمن كأنفاس:

يعبر الناس عن الزمن بوحدات كثيرة كالأيام والساعات والدقائق الخ، ومن ألطف تلك الألقاب ما روي من التعبير عن الزمن بـ«الأنفاس»! كما قال أبو القاسم اللالكائي (ت٤١٨هـ) في التنويه بأئمة أهل السنة (**وأنفاسُهُم علىٰ الأوقاتِ محفوظة**)[2]، وهذا التعبير عن الوقت بالأنفاس نافقٌ في مدونات السلوك، بحيث ينظر لكل نفَسٍ من الأنفاس باعتباره وحدة عُمريّة كاملة، كما قال شمس الدين ابن القيم رحمه الله (**الأوقات تعد بالأنفاس**)[3].

وهذا النظر إلىٰ «الزمن كأنفاس» يثمر للمرء كمال اليقظة بأن لا يضيع نفَسٌ في غير ذخر، كما قال أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) رحمه الله (**فإن كل نفَسٍ من أنفاسِ العُمْر جوهرةٌ نفيسةٌ لا عوض لها**)[4]، والمرء أمام هذه الجواهر في سباق ورهان محموم علىٰ أن يسجل في كل نَفَس ذخرًا يلقاه غدًا، كما قال ابن الجوزي في (وكل

(١) انظر: ابن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق د. محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، (ص: ٢/ ١٠).

(٢) اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة**، تحقيق أحمد الغامدي، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية، (ص: ١/ ٢٥).

(٣) ابن القيم، **مدارج السالكين**، تحقيق رضوان جامع، مؤسسة المختار، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، (ص: ٢/ ٣٦٣).

(٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار الخير، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، (ص: ٦/ ٦).

نَفَسٍ خزانة؛ فاحذر أن يذهب نَفَسٌ بغير شيء، فترىٰ في القيامة خزانةً فارغةً فتندم!).

وإذا استحضر المرء هذا المعنىٰ ونظر إلىٰ العمر باعتباره «أنفاسًا»؛ اجتاحه الإحساس الفعلي بتسارع انسكاب العمر، كما قال ابن الجوزي (العُمرُ أنفاسٌ تسير، بل تطير)[1]، والحق أن التمعن في العمر باعتباره أنفاسًا، ومشاهدة كل نفَسٍ من هذه الأنفاس يغادر بزفيره بين يديك ولا يعود، وأنه ذهب مع ما سُجِّل فيه من العمل؛ مشهد لا تكاد تطيق النفوس رهبته وأثره علىٰ العزيمة.

القياس إلىٰ فضول العلم:

ومما يؤجج العزيمة للغيرة علىٰ الزمن وأنفاس العمر قياس الاشتغال بالماجَرَيات إلىٰ كلام العلماء في الاشتغال بفضول العلوم الشرعية، فقد تعاقبت مقالات الأئمة في التزهيد بفضول العلم الشرعي ومُلَحِه ضنًّا بالعمر وتوفرًا له علىٰ «العلم الذي تحته عمل»، وفضول العلوم الشرعية عندهم من جنس نوادر المسائل الفقهية والاستكثار من أسانيد الأحاديث الثابتة ووحشي اللغة، وهذه كلها وهي أقرب نسبًا للوحي، فكيف بتتبع جدالات ومماحكات الشبكات الاجتماعية؟! وكيف بالزمن يُسفَح علىٰ مُهاترات جاز الأمر مطالعتها إلىٰ تصويرها وتبادلها.

---

(١) ابن الجوزي، المدهش، تحقيق عبد الكريم تتان وزميله، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، (ص: ١/ ٣٨١).

وأما عِظات أهل العلم في تهجين فضول العلم فكثيرة ومنها قول أبي العباس ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ **(حيث يشتغل أحدهم بشيء من فضول العلم: من الكلام، أو الجدال والخلاف، أو الفروع النادرة، أو التقليد الذي لا يحتاج إليه، أو غرائب الحديث التي لا تثبت ولا ينتفع بها . .)**[1].

فانظر كيف يعتبر أبو العباس ابن تيمية المسائلَ الفقهية النادرة وغرائبَ الحديث الضعيفة من فضول العلم، برغم أنها أوثق صلة بالعلم الشرعي من تفاصيل الأنباء اليومية وتعليقات الناس حولها والمهاترات الشبكية، بل لا مقارنة بينهما أصلًا، فإذا كانت مثل هذه المسائل الفضولية التي لها إلىٰ العلم نوع رحِمٍ وواشجة لا يُمدَح الاشتغال بها فكيف بالانهماك بما دونها بدركاتٍ سحيقة؟!

مصارف طاقة التفكير:

وقد كان أهل العلم ينبّهون إلىٰ أن «التفكير» ليس رصيدًا بسقف مفتوح، وليس طاقة لا نهائية، بل التفكير ثروة لها قدر محدود، وهي آيلة يومًا إلىٰ النضوب، ولذلك كانوا ينهون عن صرف رصيد التفكير في فضول العلم، كما ذكر الماوردي مرةً مسألة من فضول العلم ثم قال **(اجعل ما منّ الله به عليك من صحة القريحة وسرعة الخاطر مصروفا إلىٰ علم ما يكون إنفاق خاطرك فيه مذخورا، وكد فكرك فيه مشكورا)**[2]. فإذا كان هذا كلامهم في فضول

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، (ص: ٢٣/ ٥٤).

(٢) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق محمد راجح، دار إقرأ، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، (ص: ٦٣).

العلم، فكيف بمن يتعانىٰ التفكير وكد التأمل في هذه الماجَرَيات، فينفق ذهنه وذكاءه في سوق كاسد!

استبحار العلم:

بل هناك ما هو أشد في إيقاظ الغيرة علىٰ الزمن وأنفاسه من القياس إلىٰ فضول العلم؛ وهو أن يستحضر المرء أن صُلب العلم وأصوله لا يستوعبُه العمر، وتتصرم السنوات والشغوف بالعلم ما أروىٰ نهمته منه بعد، ولا حقق خططه في استيفاء مسائله، حتىٰ بات القبول بالتخصص العلمي اليوم حقيقة فرضت نفسها بالقوة لا بالاختيار، بسبب استبحار العلوم الجليلة وتفرعها وتشعبها، وتلك ظاهرة علمية خرجت من مجرد الشعور العارض إلىٰ التنصيص في المتون الرسمية، فأشار أهل العلم في نثرهم ونظمهم لهذه الظاهرة، وحذّروا الطالب من التشتت أمام سعة العلم، وكلام العلماء في نثرهم كثير، وأما ما ذكروه في النظم فقد ذكر هذا ابن معطي في ألفيته النحوية إذ يقول:

(وبعد فالعلمُ جليلُ القدرِ
وفي قليله نفادُ العمرِ
فابدأ بما هو الأهمُّ فالأهمّ
فالحازم البادئ فيما يستتمّ)[1].

فابن معطي هاهنا يُذكِّرنا أن العمر ينفد في قليل العلم! ومن

---

(١) ابن معطي، **الدرة الألفية**، تحقيق سليمان البلكيمي، دار الفضيلة، (ص: ١٧، ب: ٧-٨).

المعاصرين نبّه الإمام الفقيه ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في منظومته القواعديّة بقوله:

(وبـعـدُ فـالـعـلـمُ بـحـورٌ زاخِـرَهْ
لـنْ يـبـلـغَ الـكـادحُ فـيـه آخـرَهْ)[1].

وبعد هذه الجولات في الماجريات الشبكية والفكرية والسياسية ستبقىٰ المسألة أولًا وآخرًا مسألة «توازن» .. ويجب أن لا نستسلم لحالة الانجراف في دوامة الماجريات بسبب تتابع كثير من الناس علىٰ ذلك .. ويجب أن تكون هناك نقطة توقّف تعاد فيها الحسابات بشكل دقيق .. فبسبب هذا الغوص في الماجريات اليومية باتت أنفاس الزمان تغادر فارغة .. وجمعية القلب علىٰ الله تتبعثر .. والكتب المُشتراة علىٰ حالها منذ آماد .. والإنتاج الإصلاحي قد تجمّد .. وآل الأمر إلىٰ «كثرة الكلام وقلة العمل» .. ولا شيء أكثر حزنًا من أن يتوهم الماجرياتي أنه في قلب عملية التغيير وفقه الواقع وهو مجرد مراقب ومتفرج لا غير ..

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وآله وصحبه،،

---

(١) ابن عثيمين، **شرح منظومة أصول الفقه وقواعده**، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤هـ (ص: ٢١).

المراجع العربية

أحمد الأزمي، **الشيخ محمد بن العربي العلوي: العالم العامل والسلفي المناضل ضد الجهل والاستعمار**، مجلة دعوة الحق- المغرب، العدد ٣٦١، ٢٠٠١م.

أحمد الريسوني، **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول**، دار الكلمة، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

أحمد العماري، **رسالة الوتري في محاكمة السلفية الوهابية بالمغرب**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد خاص دراسات في تاريخ المغرب، ١٩٨٥م.

أبو إسماعيل الهروي، **منازل السائرين**، مكتبة الشرق الجديد.

أبو الأعلىٰ المودودي، **إلىٰ الإسلام من جديد**، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

أبو الأعلىٰ المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، ترجمة كاظم سباق، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ.

البشير الإبراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م.

بشير بلاح، **تاريخ الجزائر المعاصر**، دار المعرفة، **٢٠٠٦**م.

بكر أبو زيد، **التعالم**، مطبوع ضمن المجموعة العلمية للشيخ بكر، دار العاصمة.

بكر أبو زيد، **حلية طالب العلم**، مطبوع ضمن المجموعة العلمية للشيخ بكر، دار العاصمة.

بكر أبو زيد، **طبقات النسابين**، دار الرشد، **١٤٠٧**هـ.

تقي الدين الهلالي، **الدعوة إلىٰ الله في أقطار مختلفة**، دار الطباعة الحديثة.

تقي الدين الهلالي، **الهدية الهادية إلىٰ الطائفة التجانية**، الطبعة الثانية.

التليلي العجيلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، **١٩٩٢**م.

توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، الطبعة الثانية، **٢٠٠٤**م.

ابن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق د. محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولىٰ، **١٤٢٠**هـ-**٢٠٠٠**م.

ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق رشاد سالم.

ابن تيمية، **الرد علىٰ الشاذلي**، تحقيق علي العمران، طبعة المجمع.

ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، تحقيق علي العمران، طبعة المجمع.

ابن تيمية، **شرح الأصبهانية**، تحقيق د. محمد السعوي، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ، **١٤٣٠**هـ.

ابن تيمية، **الفتاوىٰ الكبرىٰ**، دار الكتب العلمية.

ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**.

ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، دار القلم.

ابن الجوزي، **المدهش**، تحقيق عبد الكريم تتان وزميله، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

ابن الجوزي، **مناقب عمر**، دار ابن خلدون.

الجويني، **الغياثي**، تحقيق عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

حسن السرات (مُحاور)، **حوار مع الأستاذ محمد الحمداوي رئيس حركة التوحيد والإصلاح**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٥٤، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

أبو الحسن النَّدْوي، أريد أن **أتحدث إلىٰ الإخوان**، رسالة مطبوعة ضمن مجموع بعنوان: **محاضرات إسلامية في الفكر والدعوة**، جمع وتحقيق سيد الغوري، دار ابن كثير، (ص: ١/ ٣٢).

أبو الحسن النَّدْوي، **بين الجباية والهداية**، مكتبة الإسلام- لكناو.

أبو الحسن النَّدْوي، **التفسير السياسي للإسلام: في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلىٰ المودودي والشهيد سيد قطب**، دار آفاق الغد، ١٩٨٠م.

أبو الحسن النَّدْوي، **قصة كتاب يحكيها مؤلفه**، المجمع الإسلامي العلمي- لكناؤ، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣هـ.

أبو الحسن النَّدْوي، **منهج أفضل في الإصلاح: للدعاة والعلماء**، المجمع الإسلامي العلمي- لكهنؤ.

أبو الحسن النَّدْوي، **النبوة والأنبياء**، دار القلم، الطبعة السادسة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م

أبو الحسن النَّدْوي، **ندوة العلماء مدرسة فكرية شاملة**، مطبعة ندوة العلماء- لكهنؤ.

أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**.

الذهبي، **معجم الشيوخ (المعجم الكبير)**، تحقيق د. محمد الهيلة.

أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، تحقيق شكر الله القوجاني، المجمع اللغوي الدمشقي.

زين العابدين حمزاوي، **الأحزاب السياسية وأزمة الانتقال الديمقراطي بالمغرب**، مجلة فكر ونقد- المغرب، العدد ٩١، ٢٠٠٧م.

ابن سعد، **الطبقات الكبرىٰ**، دار الكتب العلمية، تحقيق محمد عطا، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

سعد الدين العثماني، **جذور الحركة الإسلامية بالمغرب: هوامش وملاحظات**، مجلة الفرقان، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

ابن سعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، تحقيق سعد الصميل، دار ابن الجوزي.

سمير حسن، **التنظيمات السياسية الاسلامية في المغرب وعلاقتها بالمؤسسة الملكية**، مجلة النهضة- مصر، المجلد ١٢، العدد ١، ٢٠١١م.

سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق محمد جاد المولىٰ وزملائه، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة.

الشاهد البوشيخي، **قول في المصطلح**، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

الطيب بونزوي، **الحركة الإسلامية في المغرب: حركة الإصلاح والتجديد نموذجًا**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر: من صدر الإسلام حتىٰ العصر الحاضر**، مؤسسة نويهض الثقافية، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

عباس الجراري، **أبو شعيب الدكالي: رائد الإصلاح الفكري في المغرب الحديث**، مجلة الأكاديمية، العدد ٧، ديسمبر ١٩٩٠م.

عبد الإله بنكيران، **حوار مع الأستاذ عبد الإله بنكيران عن خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب وتحدياتها**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٥، ١٩٨٥م.

عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية بالمغرب: النشأة والامتداد الجغرافي**، مجلة الديمقراطية، العدد ٢٩، ٢٠٠٨م.

عبد الحميد براهيمي، **في أصل الأزمة الجزائرية: ١٩٥٨-١٩٩٩م**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م.

عبد الحميد زرّوقة، **جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر**، دار الشهاب، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ.

عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، **فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد**، ت. الوليد آل فريان، دار الصميعي.

عبد الرحمن اليعقوبي، **مساهمة في التأريخ للحركة الإسلامية**

بالمغرب، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

عبد السلام طويل، **الإصلاحية الإسلامية بالمغرب وأهم قضايا التجديد**، أعمال ندوة الاجتهاد والتجديد- المغرب، ٢٠١٣م.

عبد السلام الهراس، **ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر**، مجلة بونة للبحوث والدراسات- الجزائر، العدد الأول، محرم ١٤٢٥هـ- مارس ٢٠٠٤م.

عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربيةً وتنظيمًا وزحفًا**، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

عبد العال عطوة، **المدخل إلىٰ السياسة الشرعية**، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

عبد الله العثيمين، **تعليق علىٰ مقال الأستاذ أحمد العماري عن رسالة الوتري**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد ١١، ١٩٩٠م.

عبد الناصر فتاح الله، **تجربة الحركة الاسلامية في المغرب**، مجلة دراسات شرق أوسطية- الأردن، العدد ٧، ١٩٩٩م.

عبد الوهاب المسيري، **الثقافة والمنهج، حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

عبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، حوار مع د. فتحي التريكي، ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان**، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار**، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية واليهودية**، **حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق.

عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، **حوارات مع المسيري**، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

عبد الوهاب المسيري، **الهوية والحركية الإسلامية**، حوارات مع المسيري، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

ابن عثيمين، **شرح حلية طالب العلم**، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٤هـ.

ابن عثيمين، **شرح منظومة أصول الفقه وقواعده**، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤هـ.

العربي الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩م.

ابن عطاء الله السكندري، **حِكَم ابن عطاء الله بشرح الشيخ زرّوق**، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الشعب، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

عكاشة برحاب، **الطريقة البوتشيشية العليوية: أصول مغربية أم جزائرية**، مجلة أمل-المغرب، العدد ١٩-٢٠، ٢٠٠٠م.

عكاشة بن المصطفىٰ، **الإسلاميون في المغرب**، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨م.

علال الفاسي، **الحركة السلفية في المغرب**، أعمال دروس في الحركة السلفية، ١٩٨٢م.

علال الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، دار الكتاب المصري، تقديم دريسا تراوري، دار الكتاب المصري، ٢٠١١م.

علي الطنطاوي، **الذكريات**، جدة: دار المنارة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

الغزالي، **إحياء علوم الدين**، طبعة دار المنهاج، وطبعة دار الخير، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م

ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة**، تحقيق د. عمر الطباع، مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

فتحي عثمان، **العلامة تقي الدين الهلالي**، مجلة التوحيد، العدد ٤٣٠، ١٤٢٨هـ.

فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي**، دار الفرقان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

فريد الأنصاري، **بلاغ الرسالة القرآنية: من أجل إبصار لآيات الطريق**، دار السلام، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

فريد الأنصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي: نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية**، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

فريد الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، ضمن سلسلة كتاب الأمة، وزارة الشؤون الإسلامية بقطر، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

فريد الأنصاري، **الدين هو الصلاة والسجود لله باب الفرج**، دار السلام، الطبعة الرابعة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

فريد الأنصاري، **عودة الفرسان: سيرة محمد فتح الله كولن**، دار النيل، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

فريد الأنصاري، **الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة في التدافع الاجتماعي**، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

فريد الأنصاري، فريد الأنصاري، **الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلىٰ دعوة الإسلام**، دار السلام، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

فريد الأنصاري، **كاشف الأحزان ومسالح الأمان**، دار السلام، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

فريد الأنصاري، **مشاهدات بديع الزمان النورسي: ديوان شعر**، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

فريد الأنصاري، **ميثاق العهد في مسالك التعرف إلىٰ الله**، مطبعة أنفوبرانت.

الفضيل الورتلاني، **الجزائر الثائرة**، دار الهدىٰ.

أبو القاسم سعد الله، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، دار الغرب، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٦م.

أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الرابعة منقحة، ١٩٩٢م.

القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحي إسماعيل، دار الوفاء.

أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

ابن القيم، **إعلام الموقّعين**، تحقيق رائد أبي علفة، دار طيبة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

ابن القيم، **رسالة ابن القيم إلىٰ أحد إخوانه**، تحقيق عبد الله المديفر، طبعة المجمع.

ابن القيم، **الفوائد**، تحقيق محمد شمس، طبعة المجمع، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٩هـ.

ابن القيم، **الطرق الحكمية**، تحقيق نايف الحمد، طبعة المجمع، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ.

ابن القيم، **مدارج السالكين**، ثلاث طبعات: تحقيق حامد الفقي، دار الكتاب العربي؛ والطبعة التي حققت في رسائل جامعية، دار الصميعي، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م؛ وطبعة تحقيق رضوان جامع، مؤسسة المختار، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

لحسن الإدريسي، **حول الطريقة القادرية البودشيشية**، مجلة نوافذ- المغرب، العدد ٢٥، ٢٠٠٥م.

اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة**، تحقيق أحمد الغامدي، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية.

ابن مالك، **شرح الكافية الشافية**، تحقيق أحمد القادري، دار صادر.

مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، **١٩٧٨**م.

مالك بن نبي، **تأملات**، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، **١٩٧٩**م.

مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الرابعة، **١٩٨٧**م.

مالك بن نبي، **العفن: مذكرات الجزء الأول ١٩٣٢-١٩٤٠م**، ترجمة نور الدين خندودي، شركة دار الأمة، الطبعة الأولىٰ، **٢٠٠٧**م.

مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية الآسيوية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الثالثة، **٢٠٠١**م.

مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، **١٩٨١**م.

مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، دار الفكر، الطبعة الثانية، **١٩٨٤**م.

مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، **١٩٨٧**م.

مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار**، ترجمة د. بسام بركة ود. أحمد شعبو، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، **١٩٩٢**م.

مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الرابعة، **١٩٨٤**م.

مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر.

مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي، الجزء الثاني: المسألة اليهودية**، دار الفكر.

الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق محمد راجح، دار إقرأ، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

محمد اجتباء النَّدْوي، **أبو الحسن علي الحسني النَّدْوي: الداعية الحكيم والمربي الجليل**، دار القلم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ.

محمد بن الأمير عبد القادر، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، المطبعة التجارية بالاسكندرية، ١٩٠٣م.

محمد براص، **الشيخ ماء العينين وفكره الإصلاحي في علاقة مع الشيخ محمد بن العربي العلوي**، أعمال ندوة السمارة-المغرب، ١٩٩٩م.

محمد بنان، **الإصلاح والتعددية في خطاب جماعة العدل والإحسان**، مجلة رهانات- المغرب، العدد ٩، ٢٠٠٩م.

د. محمد زرمان، **موقف الإبراهيمي من الطرق الصوفية المنحرفة في الجزائر**، مجلة الشريعة، الكويت، ع ٤٥، مج ١٦، يونيو ٢٠٠١.

محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢.

محمد عز الدين الإدريسي، **أبو شعيب الدكالي: رائد الدعوة السلفية بالمغرب**، أعمال ندوة الحركة العلمية بمراكش، ١٩٩١م.

محمد الفلاح العلوي، **الفكر السلفي والحركة الوطنية في المغرب مطلع القرن العشرين**، مجلة أمل- المغرب، العدد ٢٥-٢٦، ٢٠٠٢م.

محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، دار الشواف، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

محمد يتيم وزملاؤه (تحرير)، **عشر سنوات من التوحيد والإصلاح: البناء والكسب، التطلعات والتحديات**، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م.

مصطفىٰ الخلفي، **السلوك السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب: العدل والإحسان - حركة التوحيد والإصلاح**، مجلة الفرقان- المغرب، العدد ٤١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

ابن معطي، **الدرة الألفية**، تحقيق سليمان البلكيمي، دار الفضيلة.

ابن المفتي، **تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها**، تحقيق فارس كعوان، بيت الحكمة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٩م.

المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر.

المهدي بن علي، **أسلمة الحداثة للشيخ عبد السلام ياسين**، مجلة نوافذ- المغرب، العدد ٢، ١٩٩٨م.

المناوي، **العجالة السنية شرح ألفية السيرة النبوية للعراقي**، تحقيق عمر آل أحمد، دار أطلس الخضراء.

الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصىٰ**.

نزار أباظة، **الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد**، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ.

نور الدين علوش، **التوحيد والإصلاح: قراءة في المسار**، دار ناشري، ٢٠١٠م.

النووي، **الأذكار**، تحقيق عامر ياسين، دار ابن خزيمة.

هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.

هوركهايمر وأدورنو، **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م.

أبو يعلىٰ، **طبقات الحنابلة**، تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين.

يوسف القرضاوي، **الشيخ أبو الحسن النَّدْوي كما عرفته**، دار القلم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

المراجع الأجنبية

- Aboujaoude E., Koran L. M., Gamel N., Large M. D. & Serpe R. T., Potential markers for problematic Internet use, *CNS Spectrums, The International Journal of Neuropsychiatric Medicine*, 11(10), 2006.
- Aboujaoude E. & Koran L. (eds), *Impulse Control Disorders*, Cambridge University Press, 2010.
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000.
- Berry C., *Reflections for a Better Life*, WestBow Press, 2013.
- Bosij P., *The Dark Side of the Internet*, Greenwood Publishing Group, 2006.
- Brockie C, *Take Control of Your Health*, Ascension Int'l Group, 2009.
- Chandler S., *100 Ways to Motivate Yourself*, 2008.
- Colman A., *Dictionary of Psychology*, Oxford University Press, 2015.
- Davis R. A., A cognitive-behavioral model of pathological Internet use, *Computers in Human Behavior*, 17, 2001.
- Edlin G., Golanty E. & Brown K., *Essentials for Health and Wellness* ,Jones & Bartlett, 2000.
- Fackler M., In Korea a boot camp cure for Web obsession, *The New York Times*, November 18, 2007.
- Feldman R. S., et al, *Principles of Neuropsychopharmacology*, Sinauer Associates.
- Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Fran5ois Maspero, 1961, rééd., La Découverte, 2002.
- Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, 2007.

- Herf J., *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, 1984.
- Ibrahim Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, John Wiley & Sons, 2006.
- Malek Bennabi, *Le Problème des idées dans le monde musulman*, El Bay'yinate, 1990, p.81.
- Mitchell P., Internet addiction: genuine diagnosis or not?, The Lancet, 355 (9204), 2000.
- Montag C. & Reuter M. (eds), *Internet Addiction: Neuroscientific Approaches and Therapeutical Interventions*, Springer, 2015.
- Shaw M. & Black D., Internet addiction: definition, assessment, epidemiology and clinical management, *CNS Drugs*, 22(5), 2008.
- Shek D., et al, Internet addiction. In Pfaff D. (ed), *Neuroscience in the 21st Century: From Basic to Clinical*, Springer, 2012.
- Taintor Z., Internet/computer addiction. In Lowinson J., et al, (eds), *Substance Abuse: A Comprehensive Textbook*, Lippincott Williams & Wilkins, 2005.
- Weintraub P., et al., Internet addiction. In Ruiz P. & Strain E. (ed), *Lowinson and Ruiz's Substance Abuse*, Lippincott Williams & Wilkins, 5ed, 2011.
- Yan Z. (ed), *Encyclopedia of Cyber Behavior*, IGI Global, 2012.
- Yellowlees P. & Marks S., Problematic internet use or internet addiction?, *Computers in Human Behavior*, 23(3), 2007.
- Young K., Internet addiction: the emergence of a new clinical disorder, *CyberPsychology and Behavior*, 1(3), 1998.
- Young K., *Caught in the Net*, John Wiley & Sons, 1998.
- Young K. & de Abreu C. (eds), *Internet Addiction*, John Wiley & Sons, 2011.

إبراهيم بن عمر السكران

الماجريات

دار الحضارة

للتواصل مع الدار: ص. ب: ١٠٢٨٢٣ الرياض ١١٦٨٥

فاكس: ٢٤٨٣٠٠٤ - المبيعات والتوزيع: ٢٤١٦١٣٩-فاكس: ٢٤٢٢٥٢٨

المنطقة الغربية: تليفون ٠٢/٦١٤٣٩٢٠ - فاكس: ٠٢/٦١٤٣٩٦٠

البريد الإكتروني daralhadarah@hotmail.com

موقعنا الإلكتروني www.daralhadarah.com.sa

الرقم الموحد: ٩٢٠٠٠٠٩٠٨



